Cardenal José Siri

GETSEMANI

Reflexiones sobre el Movimiento Teológico Contemporáneo



TRADITIO SPIRITUALIS SACRI ORDINIS PRÆDICATORUM

www.traditio-op.org



Hermandad de la Santísima Virgen María

cete

I S B N — 84 - 300 - 5193 - 7

Dep. Legal AV - 364 - 1981

Gráf. C. Martín.—Polig. Ind. Las Hervencias.—AVILA

Sin mí no podéis hacer nada. Permaneced en mi amor. Si guardereis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor. Esto os lo digo para que yo me goce en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido. Este es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado. Nadie tiene amor mayor que este de dar uno la vida por sus amigos.

SAN JUAN XV

Indice

CRITERIOS FUNDAMENTALES

ALTERACION DE LA HISTORIA
Y LIBERACION ETERNA

GETSEMANI

CRITERIOS FUNDAMENTALES

CONSIDERACIONES FUNDAMENTALES

Hoy más que nunca es necesario tener una idea clara, global, pero a la vez precisa y matizada, de lo que se puede llamar "el movimiento teológico contemporáneo". Pero resulta muy difícil hacer un resumen objetivo, concreto y esmerado que exprese la realidad profunda, a pesar de los numerosos escritos dedicados a este asunto, desde hace ya varios años.

Por otra parte, casi ningún análisis, ninguna síntesis podrían pretender una objetividad pura, porque muy a menudo existe una opción general interior de carácter espiritual, moral o sociohistórico que envuelve todos los juicios y los mismos criterios. Por ejemplo, es claro que una de las últimas exposiciones de síntesis sobre la teología contemporánea, "Balance de la teología del siglo XX", (1) sigue en gran parte las huellas de Karl Rahner (2).

---

(1) *Bilancio della teologia del XX secolo,* dirigido por R. VANDER GUCHT y H. VORGRIMLER, Città Nuova Ed., Roma 1972.

(2) KARL RAHNER S.J. nacido en 1904, profesor de teología dogmática en las Universidades de Munich y de Münster, teólogo en el Concilio Vaticano II, era uno de los miembros de la Comisión Teológica Internacional.

Una síntesis objetiva tampoco depende de la extensión de la información bibliográfica. Esta generalmente puede ser útil, pero no siempre ayuda la mente a penetrar la realidad de los movimientos del pensamiento y de la vida. A veces sucede lo contrario: engañados por el continuo esfuerzo de información exterior, se pierde el hilo, o sea, se pierden las ideas fundamentales y permanentes que deben determinar, más que cualquier otra cosa, el criterio por el cual se deben ver y juzgar los hechos, las ideas y las cosas.

Todo el problema de la objetividad pura consiste en percibir las referencias fundamentales dadas por la Revelación y por la lógica sagrada. Si no existe una referencia fundamental perceptible y definible, llevada a la inteligencia y a la experiencia humana por la Revelación, si no existe una lógica que exprese en el hombre el orden eterno de la Creación, y por consiguiente una lógica sagrada, cualquier problema de objetividad se hace nulo y cualquiera tentativa de conocimiento es vano.

Por eso, más allá o aún en el seno de las diferentes nociones de pluralismo relativas al conocimiento, al lenguaje o a las cosas, pluralismo aceptable o rechazado, es necesario sencilla y absolutamente, no sólo buscar referencias fundamentales, sino percibir de modo verídico las referencias fundamentales impuestas por la Revelación. En la medida en que la volundad es libre de cualquier influencia que no sea el amor incondicionado a la verdad,

la lógica sagrada vive y se adueña del entendimiento. Es fácil comprender que estas consideraciones pueden formar parte de un fundamento esencial de método.

FUENTES DE JUICIO Y DE VALUACION

Ante todo, es necesario buscar y especificar las fuentes de juicio y de valoración. Y por eso, es preciso, en medio de la polivalencia de vocabulario, sin límites ni precedentes, aclarar la noción de teología, lo que permitirá establecer un verdadero criterio teológico; y se podrá comprender entonces lo que es el movimiento teológico, profundizar sus raíces y valorar su alcance. (3)

Para pensar y hablar de modo justo y adecuado sobre lo que es la teología, es necesario volver a nociones primarias, a conceptos sencillos y puros, a principios fundamentales. Todos conocemos estos principios, pero

---

(3) Esta dificultad es afirmada por todos los que estudian los movimientos intelectuales y espirituales de nuestro tiempo: "No es fácil orientarse en la amplia producción teológica actual cuyo valor tiene alcances varios, y cuyo punto de vista a veces corresponde a ambientes culturales diferentes que no se pueden comprender bien a través de la sola traducción de los textos". (ALFREDO MARRANZINI, *Correnti teologiche post-conciliari,* Città Nuova, 1974, Introducción p. 11).

es necesario volver a ellos, aún a menudo, en nuestra vida de peregrinos, en nuestra misión apostólica de cada día, porque en el fondo de esta problemática ansiosa y desordenada, está el olvido, momentáneo o permanente, de aquello que es el origen, la esencia y la finalidad última de la teología.

Se dice en general que la teología es la ciencia de Dios fundada en la Revelación. Es una definición exacta para una comprensión exacta de la Revelación, porque sus principios le vienen directamente de Dios. ([4])

También se dice que la teología es la ciencia de la fe. La definición es exacta, en cuanto que la fe es la Revelación recibida, porque el contenido y la esencia de la fe es la Revelación. Luego, la teología es la ciencia de la Revelación recibida, y no tenemos otra Revelación sino aquella recibida.

A veces, se habla de modo que se puede pensar que existe una diferencia entre la Revelación y el contenido

---

([4]) "Si la teología utiliza la filosofía, no es porque tenga necesidad de su ayuda, sino más bien para colocar en una luz más viva las verdades que enseña. No halla sus principios en la tierra: los sabe de Dios mismo mediante la Revelación". (SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q. 1 a. 5).

"La sagrada teología se apoya como en cimiento perdurable en la palabra de Dios escrita unida a la sagrada Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo". (*Concilio Vaticano II, Constitución "Dei Verbum",* n. 24. Trad. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975).

de la fe ([5]). Esto puede ser verdadero sólo si se trata de la fe individual respecto a la fe de la Iglesia que, como universal y perenne depositaria, ha recibido la Revelación.

Hablando de la fe, el Santo Padre Pablo VI dijo:

> "La teología no es otra cosa que la fe en el orden conceptual; como dijo Agustín, es la 'scientia qua fides saluberrima nutritur, defenditur, roboratur' *(De Trin. XIV, 1)*".

En el mismo discurso, el Santo Padre dijo:

> "La teología se une profundamente con el Magisterio de la Iglesia, porque su fuente común es la Revelación divina". ([6])

Es evidente que el Santo Padre habla de la teología como ciencia de la Revelación, que es esencia de la fe.

Pero, a veces se necesita una visión más desarrollada, más detallada, más explícita del concepto de teología. Las generalizaciones y las grandes fórmulas sintéticas elevan y ayudan a aquellos que están de acuerdo con el sentido interno, tan univalente como matizado y amplio, del vocabulario. Pero, distamos mucho de este acuerdo

---

([5]) "El objeto de la teología se pone, y por lo tanto, de hecho, existe de modo original y esencial, en el contenido de la revelación y de la fe" (H. FRIES, *artículo "Teologia", Dizionario teologico,* Ed. Queriniana, Brescia, 2a ed. 1968, p. 473).

([6]) S.S. PABLO VI, *Discurso del 13 de Mayo de 1973.*

armonioso y universal. Y tan es así que se trata de "descubrir" o acuñar otro vocabulario u otro lenguaje.

Es preciso que no se confunda la noción de univalencia con el sentido que a veces se suele dar a la "univocidad"; ésta es usada por algunos autores en un sentido muy diferente del de "univalencia". Los términos del lenguaje pueden tener significaciones muy matizadas que abarcan y sintetizan muchos otros términos. Pero, siempre queda la significación fundamental, el único valor que determina, jerarquiza y armoniza todos los matices y acepciones secundarios.

Con la palabra "univocidad" también se puede indicar la univalencia, el único valor fundamental, unificador y armonizador de los términos y de los matices. Pero, algunas veces, se usa el término "univocidad" para definir – rechazando o defendiéndolas – algunas tendencias que se refieren al carácter esencial del pensamiento humano a propósito de percepción de la verdad, el razonamiento, el juicio; esto afecta al lenguaje en su estructura interna, y el término "univocidad" se usa para indicar un sentido diferente de aquel positivo de "univalencia". (7)

---

(7) Como ejemplo de este sentido particular del término "univocidad", citamos una expresión de B. Mondin: "Sólo Dewart ha propuesto substituir la doctrina de la analogía por aquella de la univocidad: afirma que las proposiciones del lenguaje teológico han de ser entendidos propia y literalmente". (B. MONDIN, *Il linguaggio della teologia radicale,* en *"Il linguaggio teologico oggi",* Ed. Ancora, Milano 1970, p. 279).

Pero el Papa, hablando de la interpretación de la Palabra de Dios dijo claramente:

"Se puede afirmar la inadecuación de las palabras humanas en el expresar la profundidad insondable del contenido teológico de una fórmula dogmática...; y defender la virtuosidad interpretativa de una misma verdad dogmática en el anuncio kerygmático..., la legitimidad de las varias escuelas teológicas y espirituales; pero no seríamos fieles a la *univocidad* de la Palabra de Dios, al Magisterio de la Iglesia que procede de esta Palabra, si nos arrogáramos el permiso de un "libre examen", de una interpretación subjetiva, de una subordinación de la doctrina definida, a los criterios de las ciencias profanas, y aún menos a la moda de la opinión pública, a gustos, a desviaciones... de la mentalidad especulativa y práctica de la literatura corriente". ([8])

Ya antes Pablo VI había advertido el peligro:

"...el peligro de ambigüedad, de reparo, de alteración de la integridad del mensaje... adaptando la Palabra de Dios a la propia mentalidad, a la propia cultura, sometiéndola a aquel libre examen que le quita... su significación unívoca y su autoridad objetiva, y acaba por privar la comunidad de los creyentes de la adhesión a una verdad idéntica, a una

---

([8]) PABLO VI, *Insegnamenti,* VI, 1969; Tip. Pol. Vat. 1970, p. 957.

fe única: la "una fides" (Efes. 4,5) se desintegra y con ésta también se desintegra aquella comunidad que se llama Iglesia única y verdadera". [9]

(9) PABLO VI, *Insegnamenti,* VI, 1968, Tip. Pol. Vat. 1969, p. 1043-1044.

Lógica eterna de la Caridad infinita

En todo caso se puede decir que la teología es afirmación ilustrada y probada por las fuentes; comprensión siempre más profunda y más completa de lo que se afirma, fundándose en las fuentes; deducción hecha siempre a la luz de los principios fundamentales y siempre comprobada por las fuentes, por los datos de la Revelación. De ese modo la teología por medio de la afirmación comprobada y atestiguada por lo Alto, tiende constantemente a constituir un conjunto estable y organizado de conocimiento, a la luz de las fuentes, o sea de Dios. Se puede decir, en este sentido, que la teología tiende a ser "institucional".

Este círculo continuo que va de la Revelación a la comprensión de la cosa revelada, de la afirmación a la demostración y a la deducción que conduce a la comprensión de la cosa revelada, este movimiento maravilloso salido de la Bondad infinita de Dios, a menudo ha sido entendido mal, mal explicado y por consiguiente deformado. En vez de ver en esta manifestación de la Lógica eterna, una manifestación de la Caridad infinita de Dios y la participación del hombre a esta Caridad que lo alza hacia un conocimiento siempre más alto de Dios y de la Creación, muy a menudo se ha visto una especie de estéril naturalización del misterio que lleva al hombre hacia un conocimiento de la verdad eterna y hacia la unión con Dios.

Con tranquila conciencia se puede afirmar que si la teología se sustrae a la comprobación de las fuentes y de los principios fundamentales de los que hemos hablado más arriba, ya no será iluminada continuamente por la Revelación; y que consiguientemente ya no tendrá como objeto la esencia de la Revelación: Dios. Por tanto, esta actividad "teológica" ya no podrá constituir un "conjunto estable y organizado de conocimiento" a la luz de las fuentes.

Podrá hablar siempre de Dios y de las cosas de Dios. Aquí y allá podrá experimentar elevaciones y aún dar alguna luz en problemas difíciles; pero todo eso será esporádico, sin orden, y las referencias no serán siempre las inmutables de la Revelación; no tendremos la paz de la verdad ni por tanto la libertad que sólo puede dar la verdad eterna.

En último análisis, si la teología no está continuamente bajo el control de las fuentes, si no está constantemente bajo la luz de la Revelación – que en la caridad, abre el camino del conocimiento hacia lo infinito, y a la vez neutraliza cualquier rigidez artificial debida a la naturaleza y a la experiencia puramente humanas – no podrá ser verdadera y santamente institucional.

Más arriba, se ha dicho que el círculo continuo que va de la Revelación a la comprensión de la cosa revelada, de la afirmación a la demostración y a la deducción, es una manifestación de la Lógica eterna y de la Caridad

infinita de Dios. Pues bien, si se han dado varias definiciones del término "lógica", sin embargo existe un concepto general y común del término, y este concepto común constituye ya una norma suficiente para hablar con certeza y sencillez de la lógica humana.

El hombre posee una estructura intelectual connatural a la inteligencia, o sea una conformación intelectual que por naturaleza, se puede decir, es "lógica". La lógica ordena, clasifica y mide. La lógica entiende la causa, entiende el efecto, y comprende la relación entre causa y efecto. La lógica establece el orden de origen, el orden de valor y el orden de sucesión de los seres y de los hechos. De ese modo la lógica es una acción pura del orden de la inteligencia que refleja en el hombre el orden eterno de la creación. En la vida de caridad, la lógica del hombre, dada por Dios desde su creación, permite recobrar el orden de la lógica eterna, la cual manifiesta la verdad y la caridad de Dios.

Ahora bien, según esta misma lógica, entendemos que al revelar, Dios "ha bajado" cosas divinas en formas humanas del pensamiento humano. En este sentido, es conveniente decir que Dios ha asumido el pensamiento humano. Esto significa que las formas en las que se produce y manifiesta el pensamiento humano, se ordenan a lo real objetivo; son formas asumidas por Dios. Si Dios ha hablado a los hombres, el pensamiento del hombre debe corresponder a lo real. Por eso, la lógica y el pensamiento del hombre son connaturales a la inteli-

gencia que realiza, en la caridad, el verdadero conocimiento a Dios.

La doctrina de la analogía aparece entonces con toda su maravillosa realidad a la vez indefinible e incontestable; aparece como un misterioso camino de comunicación en el entendimiento, entre el mundo creado y la divina realidad eterna.

Ciertamente, no hay que pensar que cualquier comparación y cualquier expresión analógica de cada hombre exprese una verdad; la doctrina de la analogía evidencia una ley profunda del entendimiento y atestigua que el pensamiento humano es analógico cuando refleja las cosas divinas reveladas. Pero, no significa esto que el solo referirse a este carácter analógico del pensamiento humano sea suficiente para alcanzar la verdad. Porque esto nos induciría a otro error: cualquier hombre se salvaría automáticamente sólo pensando en que Cristo se ofreció para la salvación de todos los hombres. Así como la salvación depende de la libre respuesta al amor infinito de Dios, así, el conocimiento exacto de lo real depende del libre amor a la verdad eterna.

Las realidades divinas son infinitas y nosotros no podemos alcanzar la infinidad de lo real divino. Por medio de la analogía accedemos objetivamente a la verdad divina, porque, como dijimos más arriba, Dios "ha bajado" Su Revelación en los conceptos humanos, en las formas del pensamiento humano.

El fundamento de esta afirmación es de gran importancia para toda cosa y todo objeto de nuestro pensamiento. Gracias a la analogía, el hombre puede darse cuenta de donde ha caído, y también hacerse una idea del Reino al que es destinado; basta protegerse con humildad de la tentación primera: el querer conocer fuera de Dios.

Muy a menudo se ha olvidado la analogía, y aún ahora, a veces, se la menosprecia y rechaza totalmente. Con razón el P. Battista Mondin ([10]), hablando de la teología radical, es decir de la corriente llamada "teología de la muerte de Dios", señala:

> "Los teólogos radicales están de acuerdo en el rechazar la doctrina tradicional, la cual reconocía un valor analógico al lenguaje teológico". ([11])

Este olvido o rechazo es un síntoma muy característico de varias corrientes que convergen hacia una única tendencia, un monismo ontológico, o sea hacia una visión

---

([10]) BATTISTA MONDIN de los Misioneros de San Francisco Javier, nacido en 1926, decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia "Urbaniana" en Roma.

([11]) B. MONDIN, *Il linguaggio della teologia radicale*, en *"Il linguaggio teologico oggi"*; Ed. Ancora, Milano 1970, p. 279. Los principales representantes de esta corriente radical son los protestantes Harvey Cox, Paul Van Buren, William Hamilton, Thomas Altizer, el anglicano John Robinson y el católico Leslie Dewart, llamados también "teólogos de la secularización".

que conduce, consciente o inconscientemente, directa o indirectamente, a un concepto de identidad de dos "partes" que hay que considerar sólo como análogas.

Este concepto aniquila cualquiera distinción de orden, de esencia y de lenguaje. Y sucede un hecho raro, sólo aparentemente raro: este rechazo u olvido de la analogía trae consigo intrínsecamente la negación de cualquier principio de objetividad y de cualquier principio de verdad eterna.

Ahora bien, la analogía es una realidad objetiva porque, siendo aparte de cualquier otra acepción del término, expresa de modo funcional en la mente, los dos órdenes de la realidad, como nos los descubrió la Revelación: el orden llamado "natural" y el llamado "sobrenatural".

Podemos referirnos a la comunión entre los dos órdenes, la cual se cumple en el estado de oración y en el estado de éxtasis, estados en los que el pensamiento parece estar en receptividad pasiva y recibe sin acción propia del alma, las comunicaciones y la operación de Dios. También en el estado de abandono y de adoración, la comunión se cumple en medio del misterio de la caridad, en lo íntimo del entendimiento; es decir en lo íntimo del alma inteligente por medio de percepciones, de nociones o imágenes de suma sutileza, delicadeza y tersura, pero que no se colocan fuera del carácter fundamental del entendimiento que es analógico.

La naturaleza humana recibe todo aquello que puede recibir en su estructura inteligente, a veces con una muy amplia capacidad de correspondencia o de adaptación a la noción, a la cosa, al ser percibido y recibido, sin que se transmute la esencia de la creatura pensante. Ahí reside el principio de los límites de su orden de creación, límites de orden que la purificación perfecta y la beatitud de la visión de Dios no anulan.

Podemos referirnos aún a la promesa y a la larga nostalgía del hombre que desea ver la esencia de Dios. Ahora bién, cierto es, según muchos textos de la Escritura [12], que: "en la participación de la divinidad consiste la verdadera beatitud del hombre y el fin de la vida humana". [13]

> "Porque, como dice San Pablo, imperfecta es nuestra ciencia, e imperfecta nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto desaparecerá lo imperfecto... Ahora vemos como en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara". [14]

Todas las palabras de la promesa, acerca de la visión beatífica atañen al alma de los bienaventurados después de la peregrinación terrenal. No se puede concebir que el alma pueda ver la esencia de Dios, en una visión corpórea o en una visión intelectual, mientras viva en el estado

---

(12) *Juan* 1, 12; 3, 5; *1 Juan* 3, 1.

(13) *S. Teol.* 3, q. 1 a. 2.

(14) *1 Cor.* 13, 9-12.

actual, en la tierra, en la vida de la carne mortal. (15)

Abordamos ahora el punto principal: el alma humana, cuando esté en la beatitud, verá la esencia de Dios, no por imágenes creadas, sino por una intervención de Dios que ilumina la inteligencia del bienaventurado. El alma humana en esta vida no puede ver directamente la esencia de Dios.

Cuando San Juan dice que "A Dios nadie le vió jamás; Dios Unigénito que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer (explicado)" (16), no dice, hablando de Cristo, que sólo él, el Hijo, lo ha visto; dice que el Hijo que está en el seno del Padre, lo ha revelado. Ha revelado por Su Persona al Padre, a Su propia Persona y al Espíritu Santo. El Hijo-Dios ha revelado la divinidad de la Santísima Trinidad. El problema de la comprensión de Cristo, de la visión de la divinidad por Jesucristo, es un problema que está mucho más allá del problema de la visión de la esencia de Dios por parte de los bienaventurados.

Y no se puede encontrar en la Escritura misma, en la Tradición o en un pensamiento en armonía con estas fuentes, indicio de que el pensamiento humano – al menos hasta la gracia de la visión beatífica, es decir hasta el momento en que la luz divina pone la esencia divina en nuestra luz – sea trasmutado, perdiendo así un carácter esencial como es el analógico.

---

(15) *S. Teol.,* Supl. q. 12.

(16) *Juan* 1, 18.

Por lo tanto si se quiere violar este límite de orden del cual hablamos más arriba, se pierde la trabazón interior del lenguaje. Todos los vocablos: "Dios", y "Creación", "finito" e "infinito", "unidad" y "multiplicidad", "tiempo" y "eternidad", "imagen" y "sentido" etc., ya no pueden tener un sentido correspondiente a lo real, ni tampoco un carácter universal, multiforme pero universal; en tal caso, el lenguaje ya no tiene referencia, y el hombre cae en un subjetivismo absoluto, que en el fondo corresponde a una especie de nihilismo total.

Para una simplificación mayor, se puede decir que la noción de analogía significa que el pensamiento humano reflejando las cosas divinas reveladas, corresponde por una parte a la realidad superior, y expresa la verdad de ésta, y corresponde por otra parte a la realidad natural, "inferior" en relación a la primera, y expresa la verdad de esta realidad natural; en realidad no se trata de dos partes, se trata de dos correspondencias cuya simultaneidad en el pensamiento humano trae un conocimiento, y aquí se encuentra la señal de la distinción de los órdenes.

El hombre – el pensamiento humano – puede elevarse sin fin hacia una percepción más inmediata, más directa de las realidades divinas y eternas. Pero este perfeccionamiento no puede nunca alcanzar por idendidad la infinidad de Dios cuyo misterio percibimos; podemos vivirlo cada vez más según nuestra paz adquirida y según nuestra nostalgía de paz y de amor eternos.

Así es en lo que atañe al pensamiento humano; más allá, está el inmenso misterio de la potencia, de la sabiduría de Dios; el misterio inmenso del Ser que es luz increada y caridad infinita. Por eso, Santo Tomás dice justamente:

> "Si aquél que ve a Dios entiende algo de El en su pensamiento, esto no es Dios mismo, sino un mero efecto divino". ([17])

* * *

Sobre estas bases concernientes al entendimiento, debe fundarse el primer criterio teológico. Cierto es que el criterio es el medio, el punto de referencia por medio del cual se juzga. El criterio teológico no atañe sólo al método, ni tampoco sólo a la esencia; atañe al método y a la esencia. El criterio teológico es una referencia permanente siempre presente, en medio de cualquiera cultura, de cualquiera costumbre y de cualquier impulso instintivo, una referencia dada directamente por las fuentes de la Revelación, o después por los herederos confirmados por ella y en armonía completa con ella; es decir en armonía con el contenido de la Revelación. Es posible preguntarse: ¿Cúal es el criterio teológico según el cual puedo decir que el Verbo se hizo hombre?

([17]) *S. Teol.*, Supl. q. 92, a. 1 ad 4.

Se debería poder dar a esta pregunta una respuesta sencilla y capaz de satisfacer toda conciencia y toda recta razón; una respuesta que haga presente inmediatamente la fuente a la que espontáneamente se refiere el espíritu y en la que halla la verdad inmutable revelada por Dios.

Pero no se puede cerrar los ojos ante un fenómeno de importancia principal para la vida de los cristianos y en consecuencia para todos los hombres. Las palabras, las más ricas de significado, las palabras consagradas por Dios, por la vida y la palabra de los Apóstoles, por la vida y la palabra de los Santos, han dejado de ser, más o menos, para muchas personas, puntos de referencia en sí mismos, aseguradores y garantes de paz en la inteligencia y en la concencia; las palabras dejan de ser puntos vivos de referencia con toda la unción del misterio que traen consigo y que significan.

Las palabras continuamente repetidas que expresan verdades estables, fundamentales y comprobadas de una vez para siempre por la Revelación en la fe, son escuchadas y tratadas por algunos con desconfianza o indiferencia como si se tratara de nociones caducas, y a veces aún con desprecio y con un deseo enconado de pasar más allá no sólo de los vocablos, sino de la palabra misma, o sea de las nociones y de los mismos sentidos que esa "encarna".

A menudo, se ven personas, aun muy capaces, presas del vértigo de la "búsqueda perpetua", que sienten cada vez menos la necesidad de la estabilidad, la necesidad de

puntos de referencia inmutables, como lo son las palabras, los vocablos y las fórmulas consagradas por la Revelación, en la profunda vida de la Iglesia.

Si, por lo tanto, alguién pregunta: ¿Cuál es el criterio teológico según el cual puedo decir que el "Verbo se hizo carne"? La respuesta sencilla no viene ahora fácilmente a la mente de muchos; pero hay que poder decirle con la certeza y el gozo de transmitir una respuesta garantizada por Dios, una palabra "generada" por la Revelación, en el seno de la Iglesia: puedes decir que el "Verbo se hizo carne", porque esto es consignado y formulado en el Símbolo de la fe: "et incarnatus est de Spiritu Sancto". Aquí está, amigo, la esencia de tu criterio teológico.

Sin embargo, a menudo, se considera esta respuesta sencilla y de verdad profunda, como inadecuada para una exacta comprensión de la Revelación y del misterio de la Salvación. Aun en el seno de la Iglesia, el referirse al Credo como a un criterio fundamental de verdad, se considera ahora como algo ingenuo y extraño a los caminos del conocimiento objetivo del hombre. Pues, el principio y los hechos de la Revelación han sido "torturados" por interminables prestidigitaciones del lenguaje.

Este esfuerzo de deformación del misterio de la Revelación se ha verificado varias veces en la Iglesia, desde los primeros tiempos, pero en cada época, con argumentos un poco diferentes y vocablos modificados. Hoy, asistimos a un esfuerzo desenfrenado para tratar los asuntos

más sublimes de la Revelación y de la Salvación, con vocablos forzados, a veces, con lenguajes de abstracción artificial, que en el fondo los alejan de la palabra derivada del Verbo eterno y de la vida de la Iglesia.

Sin embargo, a pesar de todas las contestaciones y de todas las prestidigitaciones del lenguaje, siempre es cierto en el corazón de la Iglesia: en primer lugar, que aquello que se puede llamar criterio teológico se funda en las fuentes, se arraiga en las fuentes, y ha brotado de las fuentes de la Revelación; en segundo lugar, que tenemos dos canales, también llamados fuentes: la Escritura y la Tradición, por los cuales el único hontanar de toda verdad y de toda vida se ha revelado, y su revelación llega hasta nosotros.

Al comienzo del Concilio Vaticano II se produjó un hecho muy doloroso: se tentó negar una de las fuentes de la Revelación, diciendo que la Fuente era única. Precisamente porque la Fuente de la Revelación es única, si se ignora uno de los canales, la comunión con la Fuente única es agotada u obstruida o ignorada, si se cierra una de las fuentes, esto significa que se interrumpe el camino de la Fuente única. Por eso, el Concilio declaró:

> "La *sagrada Tradición y la sagrada Escritura* están estrechamente unidas y compenetradas, *manan de la misma divina fuente,* se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin. La sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto escrita por inspiración del

Espíritu Santo. La Tradición recibe la Palabra de Dios encomendada por Cristo Señor y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a los sucesores, para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conservan, la expongan, y la difundan en su predicación. Por eso, la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así, ambas se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción".[18]

A pesar de la confusión sin fin de las opiniones contradictorias y de las observaciones sofisticadas, y a pesar del multiforme ataque secular contra la estabilidad de nuestra referencia a la Revelación, la significación profunda de las dos fuentes quedará bien arraigada en la conciencia de la Iglesia, porque forma parte de la comprensión que la Iglesia tuvo y tiene de la Revelación. Por otra parte, es inconcebible pensar que la Tradición, la vida de la Iglesia, en la profundidad de sus primeros años, se haya alterada en su esencia, apenas escritos los libros del Nuevo Testamento. Si la vida de la Iglesia no llevase en sí misma y ya no transmitiese seguras verdades reveladas por su palabra viva y por su vida, la Escritura sería inútil, porque sería así incomprensible. La "letra" no habría hecho fortuna sin el espíritu que la comprendiese. Y tal espíritu es el alma de la Iglesia, en la cual, está escrita desde el principio la palabra de Dios.

---

(18) Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Revelación divina "Dei Verbum", n. 9 (Trad. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1975).

Pero, no se trata solamente del hecho de comprender las Escrituras. El problema es más profundo. Aquél que niega a la Tradición su índole de fuente, pierde "de facto", la realidad exacta de las Escrituras. Aquél que relativiza una, relativiza también la otra; hay, a las veces, una relativización de los hechos, merced a la critica razionalista transcendente, peor que la simple y franca negación. ([19])

Por ejemplo, pretender por una parte que la "Escritura es prácticamente la única fuente material de la fe", y por otra parte que "la tradición no se excluye" ([20]), equivale a negar a la Tradición su carácter intrínseco de canal (fuente) originario de la Revelación. Y esta minimi-

---

([19]) Como ejemplos del espíritu de relativización de la Tradición, se puede citar:

– "Encontramos el testimonio y el mensaje originales en los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Cualquier otro testimonio de la Tradición eclesiástica, aun el más rico y solemne, no puede hacer más que gravitar alrededor de este testimonio original sobre la Palabra de Dios e interpretar, comentar, explicar y aplicar este documento original según la situación histórica siempre diferente"(!) (H. KÜNG, *Chiesa,* Ed. Queriniana, Brescia 1972, p. 37).

– "Ante la experiencia de la fe y la teología de nuestros hermanos reformados, nosotros tenemos el deber de tomar en serio lo más posible, el principio protestante de la Escritura sola, porque este principio supone una experiencia religiosa auténtica, y a mi parecer, una tradición teológica igualmente auténtica, contemporánea del pasado católico". (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Tradizione,* en *"Nuovi Saggi I",* Ed. Paoline, Roma 1968, p. 192).

zación de la Tradición es un gran obstáculo para percibir, en toda su amplitud y profundidad, aquello que Dios quiso revelarnos.

Por cierto, nadie discute que para llegar a los escritos del Nuevo Testamento, tuvo lugar una transmisión oral y una transmisión de vida, desde Cristo y desde el día de Pentecostés hasta los Evangelios y las Epístolas de los Apóstoles, pero sí, se pone en duda que la Tradición, después de los escritos del Nuevo Testamento, haya conservado su carácter y su naturaleza de fuente originaria de la Revelación. Sin embargo, la Tradición y la Sagrada Escritura no son dos caminos de transmisión indiferentemente empleados por el Señor.

Estos dos caminos, las dos fuentes, por medio de los cuales se cumplió y se sigue transmitiendo la Revelación hasta la fin del tiempo, corresponden a la realidad más profunda de la naturaleza humana. El hombre vive con su aportación interior como persona sola y como persona unida y viviendo con los demás; vive en el seno de un universo donde cada ser y cada existencia es al mismo tiempo signo y lenguaje. Desde el principio, entró en la

---

(20) "Para la teología, la Escritura es prácticamente la única fuente material de la fe, a la cual esa debe mirar como a la fuente meramente original, no derivada y 'norma non normata'. Dicho eso, no excluimos la tradición de la teología". (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Teologia,* en *"Nuovi Saggi I",* Ed. Paoline, Roma 1968, p. 168).

historia por la palabra de Dios; vive en una perpetua interdependencia entre su aportación interior y el signo de las cosas. Es esta realidad intrínseca del hombre la que hace necesario el misterio de los dos caminos por los cuales Dios se ha revelado y permanece viva la Revelación.

El hombre no puede tener la comprensión, sea del lenguaje de la naturaleza, sea de la palabra de los hombres, sea de la palabra inspirada, sino en correlación con la palabra que lleva él en sí mismo, desde el origen y que se transmite y enriquece. Con Cristo, esta palabra de origen, es la Revelación cumplida. La presencia de Cristo y su palabra constituye la Revelación recibida por los Apóstoles, fundamentalmente transformados por está. Los Apóstoles han transmitido la Revelación no como una lección aprendida que puede olvidarse, sino como una aportación viva; a su vez, la han transmitido como presencia y palabra inalterable, que desarrolla la Iglesia. Esta misma verdad fué fijada por inspiración divina en la Escritura; y esta Escritura sería letra muerta sin la aportación de la verdad que el hombre de la Iglesia lleva viva en sí.

Por eso, cada fuente tiene una tarea particular intrínseca directamente atada a la otra, y al mismo tiempo unida a la Fuente única que conserva viva en el hombre la verdad única. Por lo tanto, cada vía tiene una misión intrínseca respecto a la otra; y esta misión no puede ser substituida por la misión de la otra. Aquí está la realidad misteriosa y al mismo tiempo evidente de las dos fuentes,

el misterio profundo de la vida de la Iglesia y de la Sabiduría eterna de Dios. Y a pesar de la amplitud y de las habilidades del lenguaje externo humano, jamás se podrá mutilar o ahogar definitivamente la verdad que la Iglesia lleva en sí misma desde el principio.

Cuando lean estas líneas, muchos quedarán perplejos ante la falibilidad de los hombres, ante tantas inadecuaciones y errores, frente a las personas que disienten y disintieron, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, a propósito de problemas fundamentales, y que, a pesar de esto, por oficio y por sagrado vínculo con Cristo, constituyen el Magisterio de la Iglesia.

En un tiempo en que todas las nociones, todos los conceptos han sido puestos en tela de juicio, discutidos, revisados, reexaminados, era inevitable que la noción y el principio del Magisterio fuesen desfigurados y gravemente alterados en la conciencia de muchos. No ha llegado todavía el momento de examinar en toda su extensión este problema tan importante desde varios puntos de vista y especialmente desde el punto de vista del criterio teológico. Pero si se desea entrar en la más profunda objetividad de la realidad y de la historia de la Iglesia, es menester no olvidar esta verdad:

Cristo no ha confiado la transmisión del depósito sagrado a la relatividad y a la inestabilidad del hombre histórico. El se hizo carne, sufrió la Pasión y fundó la Iglesia para la Redención, para librar al hombre de esta inestabilidad y relatividad. Jesucristo ha confiado la

transmisión del depósito sagrado a su presencia perenne en la "obra de la transmisión", o sea, en su Iglesia en calidad de docente. Y, por eso, a través de todas las vicisitudes y fluctuaciones personales y las del entero cuerpo de la Iglesia, y a pesar de todas las confusiones de ideas y de conceptos, por largos períodos, el depósito sagrado siempre ha sido transmitido en su inmutable verdad, y lo será hasta la consumación de los tiempos.

No son las commociones, más o menos violentas y profundas en el cuerpo de los Sucesores de los Apóstoles, quienes podrán prevalecer sobre esta garantía de verdad que Cristo ha dado a la Iglesia.

Las grandes pruebas y el trabajo que acompañan a la Iglesia desde el principio son – en el misterio de la iniquidad – el cumplimiento de su camino escatológico y de su misión salvífica. Los recorridos providenciales del camino escapan a la inteligencia humana; y en este camino providencial, misionero y escatológico, los sucesores de los Apóstoles, hombres falibles e inciertos, constituyen por gracia y en medio de las pruebas, el instrumento de la transmisión verdadera del depósito; constituyen la institución de la Iglesia docente, el Magisterio auténtico, y en calidad de auténtico, infalible.

Cuando se dice que la Sagrada Escritura "debe dar testimonio de la fe entera de la Iglesia" ([21]) se dice la verdad; pero esto significa que la Sagrada Escritura atestigua en favor de la aportación de la santa Tradición, lo

mismo que la Tradición atestigua en favor del origen y del contenido de la Sagrada Escritura.

La Tradición no es solamente "el testimonio de la conciencia de fe de la Iglesia" (22); la Tradición, hemos dicho, transmite, mediante palabra y vida, la verdad de Cristo recibida por su vida, por su boca, por el Espíritu Santo; por la boca de los Apóstoles, por la vida de los Apóstoles, por la oración y los hechos de los Apóstoles; por la boca, la oración y los hechos de los sucesores auténticos de los Apóstoles; o sea por todo aquello que es asistido e iluminado por el Espíritu Santo en el conjunto de la vida de la Iglesia.

No se puede decir: "si y en la medida en que la tradición es testimonio de la conciencia de fe de la Iglesia y de la doctrina del Magisterio". ¿Qué significa "si y en la medida en que"? En la Iglesia no se puede hablar de una tradición que, según una probabilidad más

---

(21) "Si es cierto que la Escritura no puede ser testimonio en favor de sí misma, sin embargo aparte eso, para ser lo que es – esto es, Escritura inspirada por Dios – debe dar testimonio de la fe entera de la Iglesia" (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Tradizione,* en *"Nuovi Saggi I",* Ed. Paoline, Roma 1968, p. 195).

(22) "La tradición, si y en la medida en que es testimonio de la conciencia de fe de la Iglesia y de la doctrina del Magisterio, siempre queda para cada teólogo una norma auténtica para la explicación de la Escritura". (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Teologia,* en *"Nuovi Saggi I",* Ed. Paoline, Roma 1968, p. 169).

o menos importante, sería testimonio de la "conciencia" de fe de la Iglesia, porque la Tradición es una norma auténtica para la vida doctrinal y para el culto de la Iglesia entera; y en este sentido, también es una norma auténtica para explicar la Escritura.

Y cuando se dice que "la unidad del objeto de la fe hace inadmisible la hipótesis de dos transmisiones de la fe que sean materialmente diferentes" ([23]), se enuncian normas gratuitas. En primer lugar, ¿cuáles son las cosas materialmente diferentes? ¿Son diferentes los medios de las dos transmisiones o es diferente el contenido? Y en segundo lugar ¿quién habrá afirmado que la Sagrada Escritura y la Tradición transmiten una fe diferente, para que se pueda decir que "la unidad del objeto de la fe" es dañada por esa diferencia material de transmisión? ¿Cómo puede ser dañada la unidad de una flor cuando es recibida simultáneamente en la inteligencia por medio de la vista, del olfato y del tacto? Emitir tales proposiciones es perder verdaderamente el contacto con la realidad de la Revelación y de la vida íntima de la Iglesia.

Tal vez, con una extrema sagacidad de análisis, les ha parecido ver a algunos, en los textos del Concilio Vaticano II la intensión de demostrar una "supremacía de la

---

([23]) "La unidad del objeto de la fe... por lo menos hace inverosímil e inadmisible, desde el punto de vista religioso, la hipótesis de dos fuentes de fe, de dos transmisiones materialmente diferentes de la fe, una llamada Escritura y la otra Tradición". (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Tradizione,* en *"Nuovi Saggi I",* Ed. Paoline, Roma 1968, p. 197).

Sagrada Escritura" [24] sobre la Tradición. Esto no corresponde, de ningún modo, al espíritu ni a la letra de los textos del Concilio, muy claros y muy explícitos a propósito de la Revelación. El Padre J. Alfaro [25], por ejemplo, afirma que el Concilio ha declarado que sólo la Sagrada Escritura es palabra de Dios (locutio Dei), mientras que la tradición es mera transmisión de la palabra de Dios [26]; y para mantener esta afirmación, se refiere a algunos textos como el siguiente de la Constitución sobre la Revelación:

> "El Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo expone fielmente". [27]

¿Cómo se puede concluir que "estas palabras proclaman la supremacía de la palabra de Dios, de la Sagrada Escritura" sobre la Tradición? De estas palabras,

---

(24) J. ALFARO, *Cristologia e Antropologia,* Ed. Cittadella, Assisi 1973, p. 12 y sig.

(25) JUAN ALFARO S.J. teólogo español, profesor en la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma, miembro de la Comisión Teológica Internacional.

(26) J. ALFARO, *Cristologia e Antropologia,* Ed. Cittadella, Assisi 1973, p. 12 y sig.

(27) Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Revelación divina "Dei Verbum", n. 10. (Trad. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1975).

aun aisladas, aparece claramente que el Magisterio enseña la palabra de Dios, y con la asistencia del Espíritu Santo, la custodia celosa y fielmente, después de haberla recibido devotamente. Con devoción y celo se debe escuchar y leer, repetir las palabras escuchadas e imprimir las palabras manuscritas. Basta reexaminar los textos fundamentales del Concilio sobre la Revelación para comprender claramente que cualquier noción de supremacía de una o de otra fuente está excluida; hasta el mismo Concilio, bajo la acción del Espíritu Santo, previene todos los errores posibles, referentes a esto:

> "La Tradición y la Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia". [28]
>
> "El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia, quién lo ejercita en nombre de Jesucristo". [28]
>
> "Así, pues, la Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, por sapientísima disposición de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas". [28]

---

[28] Const. "Dei Verbum", n. 10.

"Por eso los Apóstoles, al transmitir lo que recibieron, avisan a los fieles que conserven las tradiciones aprendidas de palabra o por carta". (29)

"La Tradición recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a los sucesores". (30)

"La Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así ambas se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción".(30)

Después de tales principios, no hay lugar para especulaciones que pongan en duda la igualdad y la unidad de las dos fuentes de la Revelación.

Si, por lo tanto, en otros textos del Magisterio, por ejemplo en el decreto del Concilio Vaticano II sobre la formación sacerdotal, se encuentra una insistencia sobre la necesidad de estudiar y usar la Sagrada Escritura para la teología y para la formación espiritual, nos debemos alegrar porque la palabra de Dios es ensalzada, pero es menester que tengamos siempre en la mente y en el corazón la verdad total, tal como fué llevada y vivida en la Iglesia, expresada muchísimas veces en la larga historia de la Iglesia, y como es manifestada en el conjunto de los textos del Concilio que se refieren a la Revelación o a la Teología:

---

(29) Const. "Dei Verbum", n. 8.

(30) Const. "Dei Verbum", n. 9.

"La teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición". (31)

Si la Tradición oral y vivida, que llega incluso hasta la redacción del Nuevo Testamento, no hubiera podido transmitir más con la misma garantía lo que había transmitido hasta aquél momento, ¿a través de qué medio hubiera recogido en el futuro el misterio que la Escritura significaba? ¿Cómo se constituye una norma "normans" para poder juzgar entre las interpretaciones diferentes y contradictorias de la Escritura, que se encuentran en el mundo cristiano? ¿Dónde estaría la Iglesia? ¿qué sería del depósito de la fe, si una verdad fundamental revelada y transmitida, desde el origen, mediante la vida y la palabra de la Iglesia, no mantuviese vivo entre todas las interpretaciones contradictorias y entre las controversias humanas, este contenido de la Revelación encerrado en la Sagrada Escritura?

El problema de las dos fuentes no es un tema de discusión académica. Negar a la Tradición su carácter de fuente perenne trae consigo una alteración profunda del modo de referencia a las verdades esenciales, lo que perjudica más o menos directamente el contenido esencial de la Revelación, y luego, el contenido de la transmisión mediante la vida y la piedad, de la misma Revelación de Dios acerca de El mismo y de la Salvación.

---

(31) Const. "Dei Verbum", n. 24.

No obstante, existe una consoladora verdad: aún si alguien niega una verdad como aquella de las dos fuentes que manifiestan la revelación de la única Fuente, esto no significa que este hombre no soporte, positiva o negativamente, la verdad que llega hasta él por medio de la inmutable unidad de la Tradición y de la Sagrada Escritura. Lo mismo acontece para el hombre que niega u odia a Dios: a pesar de eso, vive él gracias a la Sabiduría, a la Omnipotencia y a la Bondad de Dios.



de todo esto y con todo esto, se siente la necesidad de discernir los datos y las características del movimiento teológico, muy extenso y lleno de contradicciones.

Por de pronto aparecen en el movimiento dos corrientes principales; por una parte una actividad múltiple que tiende a conservar, más o menos fielmente, la doctrina profesada por la Iglesia; por otra parte, una actividad muy perseverante que tiende a sobrepasar los límites y los obstáculos establecidos hasta ahora por la enseñanza y el culto de la Iglesia. Por una parte, la resistencia más o menos enérgica, más o menos inteligente y también más o menos justa, a las nuevas tendencias de transformaciones radicales de la enseñanza y de la vida espiritual en la Iglesia; por otra parte, un esfuerzo por librarse de cualquier exigencia de orden sobrenatural en relación con la percepción de la verdad y la salvación.

Para profundizar las cosas y los hechos, no hay que olvidar que lo que es deriva de lo que era. Sin equivocarse, se puede pensar que la palabra de Cristo acerca de cosas "nuevas y añejas" puede aplicarse de cierta manera, tanto para el bien como para el mal, tanto para la subida como para la bajada. Cierto es que cuando se desea examinar lo nuevo y reciente para entender mejor la realidad de los hechos, no se puede cada vez, pasar revista a la interminable serie de estos hechos, a todas las corrientes hasta los orígenes. Es imposible volver atrás en el correr de la historia cada vez que se desea estudiar una manifestación contemporánea, porque sería necesario vol-

ver constantemente hasta Adán. Sin embargo, es necesario que este largo recorrido, con sus altibajos, esté siempre presente en nuestra conciencia y siempre iluminado por los datos fundamentales de la Revelación, para juzgar y comprender cualquiera realidad nueva.

En realidad, sólo a la luz de los principios fundamentales de la Revelación, se pueden comprender los motivos reales y las causas profundas que unen el pasado a las nuevas manifestaciones. Sin esto y fuera de esta luz, jamás se podrán discernir las verdaderas causas de las apariencias.

Aquí, hemos de confesar con toda sencillez y claridad que una parte, grande o pequeña, de las obras presentadas como teológicas, carece de verdadero criterio teológico, y así, los juicios, los pareceres, los postulados aparecen sin consecuencia o real vínculo lógico, y por lo tanto sin verdad.

De todos modos, en el seno de la corriente que tiende a la total liberación, aparecen simultáneamente una repetición pura y simple del racionalismo protestante del siglo pasado, y una ruptura con cualquier límite de orden teológico y también filosófico. Y esta ruptura, esta volundad de liberación total se verifica ya entre teólogos protestantes ya en el seno de la Iglesia Católica.

¿Cuáles pueden ser las causas de esta tendencia singular del movimiento teológico? Son difíciles de identificar en sus múltiples orígenes y naturaleza; sin embargo

se pueden discernir los caracteres particulares de las diversas tendencias.

Antes de cualquier otra manifestación, se advierte una mentalidad que afirma un retorno hacia la herejía pelagiana. Hace quince siglos, Pelagio con su discípulo Celestio puso a prueba la Iglesia. Al comienzo, el Papa Inocencio I, llamado "el Grande", no se percató del peligro. Los obispos orientales se dieron cuenta de la peligrosa herejía, y reuniéndose en concilio, la condenaron; sólo entonces Roma la advirtió y Pelagio fué condenado otra vez. Después siguieron los diferentes pareceres y opiniones, sobre todo en los dos concilios provinciales de Cartago, que desde cierto punto de vista tienen el valor de Concilios generales; y finalmente, el Concilio de Orange emitió su condenación.

Después de quince siglos, durante los cuales por aquí y por allá, uno u otro error de Pelagio se manifestaba implícita o explícitamente, en la vida doctrinal de la Iglesia, asistimos a una aparición, sútil y a la vez patente, de la doctrina según la cual no existe el pecado original, según la cual el hombre puede vivir sin pecado con las propias fuerzas y sin la ayuda de la gracia. Es cosa sabida que Pelagio y los Pelagianos quisieron que la Salvación dependa, a todo coste, del mismo hombre, y por idénticas razones consideran la gracia – esta gracia forzados a reconocer – como dependiente de los méritos del hombre. Bien se sabe a qué punto la defensa y el culto de una falsa idea de la libertad humana llevó a Pelagio y

a sus seguidores a un error capital, a un obscurantismo y a una deformación de los escritos de los Padres.

Junto a esta herejía de exaltación del hombre, aparece también un error aún más viejo, según el cual el Hijo de Dios era una criatura, error que atacaba profundamente el concepto de la Santísima Trinidad y la realidad del Redentor. Arrio ejerció grande influencia en esto, pero la verdad fue siempre preservada y el error descubierto; y así, la Iglesia proclama durante la Santa Misa, en el Credo, la eterna verdad del Hijo de Dios.

Un tercer carácter de la tendencia que, como última consecuencia, lleva a la liberación total de la que hemos hablado, es aquel sistema de ideas que constituye el modernismo, que San Pío X ha condenado firmemente y ha querido extirpar de la vida de la Iglesia. Pero esto no se realizó completamente. Las tendencias modernistas han sobrevivido más o menos abiertamente y en estado latente. El modernismo, ahora como a principios del siglo, con vocablos y matices nuevos, primero implícitamente y después explícitamente, ataca el principio de la Revelación, que es substituido por las elaboraciones del "sentido religioso" del subconsciente.

Hoy, quizás más que en el origen, el modernismo empuja a un agnosticismo casi "transcendental" y a un "evolucionismo dogmático" de manera que destruye cualquier noción de objetividad en la Revelación y en el conocimiento adquirido.

He aquí como el Santo Padre Pablo VI ve el renacimiento del modernismo:

"La Revelación es un hecho, un acontecimiento, y al mismo tiempo un misterio, que no nace del espíritu humano sino que viene de una iniciativa divina, la cual ha tenido muchas manifestaciones progresivas, distribuidas en una larga historia: el Antiguo Testamento, y culmina en Jesucristo (Cf. Hebreos 1,1); I Juan 1,2-3; Const. del Concilio "Dei·Verbum" n. 1). Así, finalmente, la Palabra de Dios es para nosotros el Verbo Encarnado, el Cristo histórico y después viviente en la comunidad unida a El mediante la fe y el Espíritu Santo, en la Iglesia, o sea en su Cuerpo Místico.

"Así es, queridos Hijos; y al afirmar esto, nuestra doctrina se aparta de errores que circularon y todavía siguen aflorando en la cultura de nuestro tiempo, y que podrían arruinar totalmente nuestra concepción cristiana de la vida y de la historia. El modernismo representa la expresión característica de estos errores, y con otros nombres está todavía de actualidad". (Cf. Decr. "Lamentabili" de S. Pío X, 1907 y su Encicl. "Pascendi"; Dz. Sch. 3401 ss.).

"Podemos entonces comprender por qué la Iglesia Católica, ayer y hoy, da tanta importancia a la rigurosa conservación de la Revelación auténtica, y la considera como un tesoro inviolable, y tiene una conciencia tan severa de su deber fundamental de

defender y transmitir en términos inequívocos la doctrina de la fe". ([32])

Estas tres orientaciones características, arriana, pelagiana, y modernista se encuentran entrelazadas más o menos conscientemente, con más o menos discreción y también astucia tal vez, en una amalgama especulativa sin límites precisos y sin referencias fundamentales, utilizada como base para una marcha hacia la humanización integral de toda la religión. Esta amalgama constituye una especie de "iniciación" nueva de origen protestante que se hace sentir en todos los campos y en todos los medios ambientes. Muy significativa es, por ejemplo, la reacción del teólogo protestante Oscar Cullman ([33]), observador luterano en el Concilio Vaticano II:

"Si me es permitido, como protestante, hacer esta afirmación, diría yo que desde entonces (desde el Concilio Vaticano II) ciertos ambientes católicos, lejos de dejarse inspirar por la necesidad de observar los límites de la adaptación que no deben ser saltados, no se contentan con cambiar las formas exteriores, sino que sacan las mismas *normas* del pensamiento y de la acción cristiana, no del Evangelio, sino del mundo moderno. Más o menos inconscientemente, siguen así a los protestantes, no en lo mejor

---

([32]) PABLO VI, *Discurso del 19 de Enero de 1972.*

([33]) OSCAR CULLMAN, nacido en 1902, profesor en Basilea, en la Sorbona y en la Facultad Libre de Teología Protestante en París.

que tienen, la fe de los Reformadores, sino en el mal ejemplo que les ofrece cierto protestantismo, llamado moderno. El gran culpable no es el mismo mundo secularizado, sino el falso comportamiento de los cristianos frente a este mundo, la eliminación del "escándalo" de la fe. Se tiene 'vergüenza del Evangelio' (Rom. I,16)". (34)

---

(34) OSCAR CULLMANN, *Gravité de la crise actuelle et ses remèdes,* Comunicación al Coloquio Europeo de Strasburgo 1971, publicada en la obra colectiva "Fidélité et Ouverture", Ed. Mame 1972, p. 79-80).

PRINCIPIOS ETERNOS
Y PUNTOS DE REFERENCIA TEMPORALES PARA LA COMPRENSION DEL MOVIMIENTO TEOLOGICO ACTUAL

Si nos encontramos en un punto de la circunferencia y queremos recorrerla por entero, podemos salir indiferentemente desde la derecha o desde la izquierda; de todas maneras será menester recorrer la misma distancia. Pero si nos encontramos delante, o más bien dentro de una inmensa madeja de hilo muy enredado cuyas puntas se pierden, una en un pasado remoto y experimentalmente inaccesible, la otra en un futuro lejano y desconocido, o sea al origen y al fin de la historia, es inútil querer recorrer todo el hilo para conocer profundamente las causas y los hechos de cierto presente. Es necesario poder establecer algunos puntos de referencia. La Revelación, con la santa lógica en la caridad, nos da siempre principios que valen para todo el camino en cualquier tiempo y a propósito de cualquier grupo de fenómenos o hechos. Son estos los principios que nos ayudan – sea en

la niebla de las ideologías, sea en medio del hilo histórico general, infinitamente enredado – para establecer referencias de verdad, conocer en la verdad y elevarse hacia la Verdad eterna.

Estos puntos de referencia pueden ser hombres, hechos aislados, o fuerzas u orientaciones interiores de los movimientos de masas. Se necesitan tales referencias para discernir y advertir el fundamento de las manifestaciones de un tiempo determinado y la verdadera orientación de estas manifestaciones. La multitud de puntos de vista, de puntos de partida, de investigaciones, de especulaciones y sistemas, en la historia del pensamiento y de los hechos, no muda, de ninguna manera, esta verdad: hay principios fundamentales, nacidos de la Revelación y fundados sobre ella, que permiten encontrar siempre, en medio de cualquier confusión y desorden, el camino de la objetividad santa.

La relación entre orden natural y orden sobrenatural

Tres casos significativos

1. PADRE HENRI DE LUBAC

Si se va unos cuarenta años atrás, se ve en los escritos de algunos teólogos, un rebrote de interés para la relación entre aquello que se llamaba, hasta entonces, orden natural y orden sobrenatural. Es indispensable comprender que esto no es un asunto abstracto, una especulación de "aficionados" sin consecuencias importantes en el pensamiento y en la vida de la Iglesia. Tanto en la teología como en la filosofía, y en la ciencia experimental, pocos son los temas y pocas las cuestiones absolutamente neutrales.

El Padre Henri de Lubac (35) había formulado en aquel período nuevas consideraciones, no absolutamente nuevas, sino presentadas con un nuevo lenguaje y con aplicaciones particulares. En 1946, publicó su libro "Lo

---

(35) HENRI DE LUBAC S.J., nacido en 1896, profesor en la Facultad Teológica de Lyon-Fourvière y en el Instituto Católico de París, perito en el Concilio Vaticano II, miembro de la Comisión Teológica Internacional.

Sobrenatural", donde expresa todo su pensamiento de entonces ([36]). Afirmaba que el orden sobrenatural esta exigido necesariamente por el orden natural. Como consecuencia de este concepto, fatalmente se derivaba que el don del orden sobrenatural no es gratuito porque es deudor de la naturaleza. Entonces, excluida la gratuidad del orden sobrenatural, la naturaleza, por el hecho de existir, se identifica con lo sobrenatural. ¿Cuál era la razón aducida? El razonamiento fundamental puede expresarse de esta manera: el acto intelectual trae consigo la posibilidad de referirse a la noción de lo infinito; por lo tanto, lo sobrenatural está exigido en sí mismo por la naturaleza humana.

Esta visión de la realidad íntima y esencial del hombre era difundida en los escritos anteriores del P. de Lubac. Existen pasajes, por ejemplo, en su libro "Catolicismo" ([37]) cuyo tenor no puede comprenderse verdaderamente, ni tampoco la insistencia en destacar algunas expresiones bíblicas, si no es según el espíritu de la doctrina expresada más tarde en "Lo Sobrenatural".

Se queda uno asombrado ante la insistencia con la cual el autor quiere dar una significación particular a la expresión de San Pablo "Revelar en mí a Su Hijo", significado que parece superar la explicación admitida

---

([36]) H. DE LUBAC, *Surnaturel, Etudes historiques,* Ed. Seuil, París 1946.

([37]) H. DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme,* Ed. Cerf, París 1938; 4a ed. 1947.

por todos los exégetas que interpretaron la palabra "en mí" ("ἐν ἐμοί") exactamente como el P.M.J. Lagrange. ([38])

El Padre de Lubac escribe:

"Pablo ha pronunciado una de las palabras más nuevas y más ricas de significación que hayan sido pronunciadas por un hombre, el día en que, obligado a presentar la propia apología ante sus amados Gálatas para devolverles al recto camino, dijó estas palabras: "Pero cuando plugo al que me segregó desde el seno de mi madre, y me llamó por su gracia, *para revelar en mí a Su Hijo"*... (Gal. I, 15-16). No sólo revelarme Su Hijo – cualquiera que sea el prodigio exterior del que los Hechos de los Apóstoles nos transmitieron la narración – mostrármelo en cualquier visión o hacérmelo comprender objetivamente, sino aún revelarlo *en mí.* Revelando al Padre y siendo revelado por El, Cristo acaba la revelación del hombre a él mismo. Tomando posesión del hombre, arrebatándolo y penetrándolo hasta lo más profundo de su ser, le obliga, también a él, a descender, en sí mismo para descubrir de repente lugares hasta entonces insospechables. Por Cristo, la Persona es adulta, el Hombre emerge definitivamente del universo". ([39])

([38]) MARIE-JOSEPH LAGRANGE O.P. (1855-1938), profesor de exégesis en el Instituto Católico de Tolosa de Francia y fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén.

([39]) H. DE LUBAC, *Catholicisme,* ed. cit. pp. 295-296.

Sin embargo, como el Padre M.J. Lagrange escribe, "en mí (ἐν ἐμοί)" significa:

> "Mediante una íntima comunicación que ha hecho conocer a Pablo el Hijo de Dios, tesoro de su inteligencia y de su corazón (Fil. III,8). Dando a "ἐν ἐμοί" su sentido natural, resulta en el versículo 16, no un tercer beneficio de Dios para Pablo, sino la realización en su alma del llamamiento del versículo 15". (40)

El Padre de Lubac dice que Cristo revelando al Padre y revelado por El, acaba de revelar el hombre a él mismo. ¿Cuál puede ser el significado de esta afirmación? O Cristo es únicamente hombre, o el hombre es divino. Tales conclusiones no pueden ser expresadas tan claramente, sin embargo siempre incluyen esta noción de sobrenatural como presente "per se" en la naturaleza humana. De ahí, sin quererlo conscientemente, se abre el camino al antropocentrismo fundamental.

En general, se lleva la argumentación especulativa como si se excluyeran los principios, las nociones aceptadas hasta entonces como principios fundamentales de la fe. ¿Cómo concluir con sencillez y lógica, que no sea sofisticada, que la referencia a la noción de infinito signifique automáticamente que lo infinito sea comprendido? El argumento se reanudó veinte años más tarde en

---

(40) M.J. LAGRANGE, *L'Epître aux Galates,* Ed. Lecoffre, París 1918, p. 14.

el libro "El Misterio de lo Sobrenatural" ([41]), mucho más matizado, con mayor preocupación de las consecuencias que tales proposiciones pueden provocar en las mentes. Es muy grave, pues, emitir como principio que la referencia al orden de lo infinito implique que la esencia de lo infinito sea la naturaleza humana.

Ningún silogismo, por muy sutil y complicado que sea, puede llenar la diferencia entre la noción de lo infinito que el hombre puede contener en sí mismo y la realidad infinita de Dios, positiva, presunta, sentida y al mismo tiempo inaccesible; la diferencia entre la aspiración a lo infinito y este mismo Infinito así como el hombre lo concibe. Ciertamente se puede afirmar que la aspiración del hombre hacia la eternidad expresa la finalidad eterna del alma creada, la posibilidad para el hombre de participar, en la gracia, de las incontables iluminaciones de la vida eterna; pero no se puede decir que esta nostalgia exija que el hombre exista desde la eternidad y que pueda poseer la plenitud eterna de Dios. Igualmente, la noción de infinito, el anhelo de infinito, expresan la posibilidad que tiene el hombre para entrar en contacto continuo con la infinitud de Dios. Pero, no se puede decir que este anhelo de infinito signifique que el hombre pueda participar por identidad de la infinitud divina. En este anhelo del hombre por lo infinito siempre están presentes la noción y la certeza de nuestros límites.

([41]) H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel,* Aubier, París 1965.

Nuestro camino puede ser interminable, pero la misma esencia de nuestro camino hacia lo infinito manifiesta la diferencia entre nuestra noción, nuestra participación y el Divino Infinito.

En 1950, cuatro años después de la publicación de "Sobrenatural", fué publicada por la Iglesia la Encíclica "Humani Generis" de Pío XII. En esta encíclica, dice expresamente Pío XII a propósito de semejantes concepciones:

> "Algunos deforman la verdadera noción de la gratuidad del orden sobrenatural cuando pretenden que Dios no puede crear seres dotados de inteligencia sin llamarlos y ordenarlos hacia la visión beatífica". (42)

Independientemente de la aceptación o de las críticas ocasionadas por esta encíclica, es incontestable que Pío XII fué el primero a poner el dedo sobre el punto sumamente delicado y peligroso de esta definición del hombre y de sus relaciones con Dios. Si, cuando crea, Dios imprime en la criatura lo que hemos concebido como sobrenatural, entonces cambia esta noción de lo sobrenatural y de su gratuidad; y de aquí deriva, a pesar de todos los esfuerzos para profesar la gratuidad del acto creador de Dios, una multitud de consideraciones sobre el hombre, sobre su libertad, sobre la gracia, sobre las relaciones del hombre con Dios, sobre la libertad del hombre y sobre la libertad de Dios, etc... Consideraciones

(42) Cf. Denz. 3891.

que pueden llevar – como frecuentemente ha sucedido – hacia la inversión de los principios esenciales de la Revelación. Esta no-gratuidad del orden sobrenatural – en cada caso en particular – conduce fácilmente a una especie de monismo cósmico, a un idealismo antropocéntrico.

* * *

En su nuevo libro "El Misterio de lo Sobrenatural", el P. de Lubac explica algunas insuficiencias de expresión de su primer libro "Lo Sobrenatural" pero siempre sostiene la misma tesis y sólo desea evitar nuevos malentendidos. (43)

El produce y enlaza, con sagacidad sorprendente, silogismos y especulaciones, en el esfuerzo para equilibrar los dos conceptos: por una parte lo sobrenatural implicado en la naturaleza desde la creación, y por otra parte la gratuidad de lo sobrenatural, de la gracia. Se preocupa de rechazar la acusación de la "Humani Generis"... Quien ha leido su libro se da cuenta claramente de esta preocupación del P. de Lubac y seguramente formulará la misma pregunta, puesta por el mismo P. de Lubac concluyendo su libro:

> "¿Por qué razón en vano prorrumpimos tantos razonamientos sobre este asunto y multiplicamos

(43) H. DE LUBAC, *Le Mystére du Surnaturel*, p. 77.

inutilmente tantos razonamientos sobre este asunto y multiplicamos inutilmente tantas frases y decimos tal multitud de palabras? " ([44])

"He aquí, continúa el P. de Lubac, aquello que más de un lector habrá podido decir hojeando esta obra. He aquí, de todas maneras, aquella que el autor no dejó de preguntarse muchas veces, como hizo un discípulo medieval de San Agustín y de Santo Tomás que un día se preguntó de igual modo y precisamente a propósito de nuestro asunto". ([45])

Humilde pregunta; pero la respuesta que el mismo P. de Lubac da a su pregunta, más adelante, deja asombrado a quien la lee:

"La respuesta está inscrita en la naturaleza de nuestra inteligencia, que no puede recibir la Revelación divina sin que, al mismo tiempo, surgan en esa mil problemas que se engendran unos a otros. La inteligencia no puede dejar de responder. Pero en sus explicaciones, siempre titubeantes, por muy lejos que parezca caminar, sabe que no se encamina jamás a

---

([44]) "Ut quid in vanum hanc materiam in tot sermones prorumpimus, et frustra tot eloquia multiplicamus et in tantam verborum multitudinem jacimus? ". (*Le Mystère du Surnaturel,* p. 290).

([45]) H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel,* Aubier, París 1965, p. 290-291, cita de Egidio Romano.

tierras desconocidas". ([46])

Esta respuesta del P. de Lubac revela sus criterios a propósito de los caminos del conocimiento y así, su actitud intelectual, respecto al gran problema de las relaciones entre el hombre y Dios. Esto explica la imposibilidad de encontrar por este sendero el equilibrio del que hemos hablado y un conocimiento que, en armonía con la Revelación, con la miseria y el profundo anhelo del hombre, conceda la paz. Nuestros criterios acerca de las vías del conocimiento son verdaderos y objetivos cuando brotan y están en estable armonía, clara e inmediata, con los grandes datos eternos de la Revelación.

De todas maneras, el P. de Lubac habla de un "deseo natural absoluto" de la visión de Dios. Esta noción del deseo natural absoluto, a pesar de todos los esfuerzos especulativos empleados, excluye la gratuidad de lo sobrenatural, es decir de la visión beatífica. Y en esto, "la inteligencia" a la cual se refiere más arriba el P. de Lubac, no puede ser por sí sola de una gran ayuda. En efecto permanece la Antinomia. Esa permanece y ha tenido consecuencias graves en las conciencias.

Para darse cuenta del rumbo general del pensamiento y del lenguaje del P. de Lubac y del papel que desempeña él en la nueva teología contemporánea, y también para darse cuenta de qué manera permanece la antinomia

---

([46]) H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, p. 291.

antes citada, basta referirnos a algunas fórmulas y afirmaciones fundamentales del "Misterio de lo Sobrenatural":

— Primera clase de afirmaciones:

"El 'deseo de ver a Dios' no podría ser eternamente frustrado sin un sufrimiento esencial". ([47])

"El llamamiento de Dios es constitutivo. Mi finalidad, de la cual este deseo es la expresión, está inscrita en mi ser mismo, tal como está puesto por Dios en este universo. Y, por volundad de Dios, hoy yo no tengo otro fin real, o sea asignado realmente a mi naturaleza y ofrecido a mi adhesión libre, en cualquier modo que sea, sino él de 'ver a Dios' ". ([48])

"Con otras palabras, el verdadero problema, si es que existe, se plantea para el ser, cuya finalidad 'ya' es, si se puede decir, del todo sobrenatural, porque tal es en efecto nuestro caso. Se plantea para la criatura para quien la 'visión de Dios' viene a ser no sólo un fin posible o futurible, incluso el fin más 'conveniente', sino también el fin que, juzgando humanamente, parece que debe ser, porque es, por hipótesis, el fin que Dios asigna a esta criatura. En cuanto yo existo, desaparece cualquier indeterminación. Y cualquiera cosa que pudiera haber sido 'antes', o cualquiera cosa que pudiera haber sido en

---

([47]) H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, p. 80.

([48]) H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, p. 81.

una existencia realizada en un modo diferente, en adelante, ninguna finalidad me parece posible aparte de la que se encuentra ahora, inscrita de hecho en el fondo de mi naturaleza; existe un solo fin que llevo en mí, consciente o no, el 'deseo natural' ". (49)

Y, a propósito de esto, el Padre de Lubac afirma la correspondancia de su pensamiento con la doctrina de lo "existencial sobrenatural permanente, pre-ordinado a la gracia" del P. Karl Rahner, de quien hablaremos más adelante. (50)

– Segunda clase de afirmaciones:

"Nuestro Dios es... 'un Dios que está por encima de toda capacidad de deseo' (Ruysbroeck). Es un Dios, que en nuestras relaciones con él sería blasfemo y loco suponer que se le podría imponer una exigencia de cualquier orden, cualquiera que sea la hipótesis en la que uno se quiera colocar en espíritu y cualquiera que sea la situación concreta en la cual se pueda imaginar la criatura". (51)

"Dios hubiera podido negarse a su criatura justamente como El ha podido y ha querido darse. La gratuidad del orden sobrenatural es particular y total. Lo es en sí misma. Lo es para cada uno de nosotros.

(49) H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, p. 82.

(50) H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, p. 82, nota 4a.

(51) H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, p. 289.

Lo es en relación a aquello que para nosotros, temporal y lógicamente, lo precede. Además, esto que algunas teorías, discutidas por nosotros, no nos parece que lo manifiesten, con suficiente claridad, esta gratuidad permanece siempre intacta. Lo permanece en cualquier hipótesis. Y siempre es nueva. Permanece en todas las etapas de la preparación del Don, en todas las etapas del mismo Don. En la criatura ninguna "disposición" podrá jamás obligar al Creador. Aquí, registramos con gozo el acuerdo substancial, no sólo de San Agustín, de Santo Tomás y de los otros antiguos, sino también de Santo Tomás y sus comentadores, comenzando por Cayetano; como también de teólogos que en nuestro siglo se diferencian más o menos en sus tentativas de explicación. El don sobrenatural nunca es naturalizable en nosotros; lo mismo, la beatitud sobrenatural no puede llegar nunca a hacerse para nosotros, cualquiera que sea nuestra condición real o sólo concebible, un término 'necesario y exigible' ". [52]

Bastarían estas solas afirmaciones, citadas como ejemplo, para poner de relieve la antinomia y el callejón sin salida en el que el P. de Lubac hace entrar el pensamiento y el corazón, en su intento de edificar la propia doctrina a propósito de lo sobrenatural. Brotan problemas muy numerosos que no recibirán nunca una respuesta o una orientación del pensamiento que pueda dar

---

[52] H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, pp. 289-290.

paz. Por ejemplo, ¿cómo comprender que mi "fin real" – o sea "ver a Dios" – está "asignado a mi naturaleza"? ¿Y qué al mismo tiempo es ofrecido a mi adhesión? ¿Cuándo sucede esto? ¿En el momento de mi creación, o después, durante el tiempo de mi vida terrenal? Si sucede en el momento de mi creación, ¿cómo puedo prestar mi adhesión? Si sucede después, durante mi vida, ¿cómo puedo decir que "el llamamiento de Dios es constitutivo", es decir que mi vocación a la visión de Dios es una parte integrante de la criatura que soy?

Si "desde el momento en que existo, desaparece cualquier indeterminación" ¿cómo podría ser posible mi adhesión después de los primeros momentos de mi existencia? En efecto, si todo es determinado, de manera absoluta, como insiste el P. de Lubac, no hay posibilidad de adhesión o no-adhesión, por mi parte.

Si llevo en mí el "deseo natural", aunque no tenga conciencia, como dice el P. de Lubac, ¿cómo se ofrece este fin a mi adhesión?

El P. de Lubac repite que Dios podía no crearme. Sin embargo, ha querido crearme. Y ahora nos podemos preguntar: una vez que me ha creado, ¿cómo puedo decir que no está obligado, desde mi creación a darme el gozo de contemplarlo, pues el deseo natural absoluto de contemplarlo, lo ha puesto él mismo en el centro de mi ser con Su acto creativo?

Si admito que Dios con su acto creativo se ha comprometido y no puede rechazar mi realización completa,

o sea el gozo de verle ¿cómo podría decir que "la gratuidad del orden sobrenatural es particular y total; lo es en sí misma, lo es para cada uno de nosotros"? También se podría pretender que la gratuidad del orden sobrenatural es la gratuidad de la creación, o sea admitir la identidad del orden natural con el orden sobrenatural; pero esto, el P. de Lubac no quiere admitirlo. Acepta que exista la gracia de la creación y que, aparte, exista la gracia del llamamiento sobrenatural.

¿Cómo podemos decir que "en la criatura ninguna disposición podrá jamás, de ningún modo, obligar al Creador", y al mismo tiempo decir que "el llamamiento de Dios es constitutivo"? Tal 'disposición', en efecto, el Creador la ha impuesto a la criatura. Y por consiguiente, ¿Cómo proponer que "la propia disposición de Dios no lo ata de ningún modo? Entonces, ¿Qué idea podremos tener del Creador y de su libertad soberana?

No es ni lógico ni espíritualmente conveniente presentar de todos modos, como en la frase del P. de Lubac ya citada, que Dios no ha sido obligado a crearnos así como nos ha creado, para afirmar la gratuidad del orden sobrenatural; no es conveniente porque es confundir los problemas y las realidades. Pues, decir que Dios se hubiera podido negar a darse a su criatura, como ha podido y ha querido hacerlo, es como hablar del principio de la creación del hombre porque la frase significa que Dios ya eligió darse. Y cuando hablamos de la gratuidad del orden sobrenatural, hablamos de todas las gracias y de todas las intervenciones de parte de Dios en nuestra vida

terrenal, esto sin ningún mérito nuestro y sin ninguna posible exigencia nuestra.

Si "desde el momento en que existo, desaparece toda indeterminación", si todo está inscrito en el hombre desde el momento de su creación y de modo absoluto, como lo afirma el P. de Lubac, ¿cómo esta criatura no tendría una exigencia a causa de los apetitos en ella inscritos, y cómo concebir que el Creador de estos apetitos y de estos deseos "no esté obligado, de ningún modo"?

Y aquí nos podemos proponer una infinidad de semejantes preguntas que alcanzan a todos los dominios y bajo diversas perspectivas, desde la definición de lo sobrenatural hasta las consecuencias más evidentes y prácticas, en la vida de la Iglesia. Pero, más tarde y en una prospectiva más global, podremos meditar más profundamente sobre la totalidad de este grave problema. Ahora basta que no se olvide el argumento siguiente: si se puede decir que el hombre desde su creación lleva consigo la posibilidad de escuchar el llamamiento de Dios para el fin sobrenatural al cual es destinado, esto no significa que esta posibilidad de escuchar sea ya el llamamiento, y que lo sobrenatural al cual el hombre es llamado sea ya presente en él.

2. PADRE KARL RAHNER

La concepción de lo sobrenatural necesariamente vinculado a la naturaleza humana está claramente propuesta por Karl Rahner, desde los años 1930. En su tesis "Geist im Welt" presenta nitidamente esta concepción de lo sobrenatural no gratuito. Durante veinte años las proposiciones han sido desarrolladas después ampliamente. A veces podemos creer que Rahner rechaza las tesis del P. de Lubac, pero pronto nos damos cuenta de que en realidad Rahner sigue la misma idea y hasta la rebasa.

En varios tratados vuelven semejantes ideas. Es necesario notar en seguida que en los escritos de Karl Rahner, por una parte, el principio dialéctico hegeliano es flagrante, – como Hans Küng mismo [53] discípulo incontestable de Karl Rahner lo atestigua [54] – y por otra

(53) HANS KÜNG, sacerdote, nacido en 1928, perito en el Concilio Vaticano II, profesor en la Facultad de Teología Católica de Tübingen (Alemania) desde 1960 hasta el mes de Diciembre de 1979, y director del Instituto de Teología Ecuménica de la misma universidad.

(54) "En la teología católica más reciente, Karl Rahner ha abierto, aquí como en otras partes, con ejemplar valor intelectual y vigorosa fuerza de pensamiento, nuevos horizontes, y ha cotejado la cristología clásica y el pensamiento moderno. El espíritu insigne que se cierne encima del segundo término de este examen profundo – desarrollado con rigor conceptual – de la cristología clásica (calcedonense-escolástica) hasta en su

parte, el mismo procedimiento hace que el eje del pensamiento queda muy fluido e incomprensible; en efecto, nos encontramos ante una antítesis que él trata de resolver optando por uno de los términos, anulando así automaticamente el procedimiento dialéctico. Observamos esto unicamente para explicar las contradicciones de su posición referente a la tesis del P. de Lubac, y también para ayudar a captar su conformidad fundamental con el mismo.

En sus escritos sobre la Naturaleza y la Gracia, Karl Rahner dice:

> "¿El que el hombre sea íntimamente ordenado a la gracia es en tal modo un constitutivo de su 'naturaleza', que ésta no se podría pensar sin aquella, o sea como naturaleza pura? ¿Sería irrealizable el concepto de naturaleza pura? Es este el punto en el que debemos rechazar abiertamente la concepción que se considera adoptada por la 'nueva teología'. 'Humani Generis' a este respecto da una enseñanza inequívoca". (55)

---

conceptualización más profunda, no es otro que Hegel (ni tampoco estan ausentes algunas influencias heideggerianas). El que Rahner procure esporadicamente alejarse, en afirmaciones secundarias, de Hegel, sólo subraya esta dependencia. Rahner se propone aclarar teológicamente, siguiendo su postura transcendental, las condiciones de la posibilidad de una encarnación". (H. KÜNG, *Incarnazione di Dio,* Ed. Queriniana, Brescia 1972, p. 643-644).

(55) K. RAHNER, *Rapporto tra Natura e Grazia,* en *"Saggi di antropologia soprannaturale",* Ed. Paoline, Roma 1969, pp. 53-54.

"De la esencia más íntima de la gracia se desprende más bien la imposibilidad de una disposición a la gracia que pertenezca a la naturaleza del hombre; o resulta que esta disposición si fuera necesaria ya pertenece a este mismo orden sobrenatural. Sin embargo, no resulta en cambio que ésta, como natural, dejaría subsistir la gratuidad de la gracia". ([56])

"Tranquilamente se puede aceptar el concepto de 'potentia obœdientialis' rechazado por de Lubac. La naturaleza espiritual debe ser tal que pueda tener una apertura hacia lo existencial (existentiale) sobrenatural, pero sin exigirlo incondicionalmente. No se considererá esta apertura sólo como una no contradicción, sino como una ordenación íntima, con tal que no sea incondicionada". ([57])

Aquí, Karl Rahner afirma en primer lugar que es necesario rechazar la concepción de la "nueva teología" según la cual la naturaleza del hombre trae consigo la disposición a la gracia; en segundo lugar que la esencia de la gracia es incompatible con una disposición della naturaleza humana a la gracia, y que si tal disposición a la gracia se confirmase necesaria, pertenecería al orden sobrenatural y en tal caso, la gracia no sería gratuita.

Pués bien, Rahner no sólo acepta a continuación lo que aquí rechaza, sino que lo propone con expresiones

---

([56]) K. RAHNER, *Rapporto tra Natura e Grazia,* pp. 60-61.

([57]) K. RAHNER, *Rapporto tra Natura e Grazia,* pp. 72-73.

mucho más vigorosas. Por ejemplo, cuando dice que "tranquilamente, se puede aceptar el concepto de 'potentia oboedientialis' rechazado por de Lubac", da la impresión de querer presentar un concepto más tradicional.

Ya, en el mismo párrafo, Rahner dice que la apertura hacia lo "existencial sobrenatural" es una "ordenación íntima". Y añade, lo que nubla nuevamente la claridad del pensamiento, "con tal que no sea incondicionada". En esta declaración hay una contradicción fundamental porque si la apertura a este existencial sobrenatural, es una ordenación íntima, esta apertura, pues, es universal y constituye una condición fundamental de nuestra naturaleza humana; no añade la menor claridad el decir que esta apertura a lo sobrenatural, que ya es una ordenación íntima, no es incondicionada.

Pero Rahner continúa y con fórmulas muy precisas demuestra que su pensamiento no sólo es aquel de la "nueva teología", sino que lo rebasa. Refiriéndose a un artículo que expone los principios de la "nueva teología", Karl Rahner dice que hablar de un "dinamismo ilimitado" de la naturaleza que "incluye objetivamente en su esencia lo sobrenatural como fin intrínseco necesario", no significa una "amenaza inmediata a la sobrenaturalidad y gratuidad de este fin" ([58]). Y declara más precisamente:

([58]) K. RAHNER, *Rapporto tra Natura e Grazia*, p. 63.

"La capacidad para el Dios del amor personal, que se da a sí mismo, es lo existencial central y permanente del hombre en su concreta realidad". Es esto "lo existencial sobrenatural" permanente, previamente ordenado a la gracia". ([59])

Podemos preguntarnos: si la naturaleza incluye objetivamente en su esencia lo sobrenatural como un fin intrínseco y necesario, si "la capacidad para Dios" es lo existencial central y permanente del hombre, y si este existencial sobrenatural permanente es previamente ordenado a la gracia, si todo es así ¿cómo se pudo afirmar más arriba que de la esencia íntima de la gracia se desprende la imposibilidad de una disposición a la gracia para la naturaleza del hombre? Y aún más ¿cómo se puede afirmar que si esta disposición es necesaria, ya pertenece, por consiguiente, al orden sobrenatural? Y también ¿cómo afirmar que esta disposición aniquila el concepto de la gratuidad de la gracia?

Para Rahner el núcleo más íntimo de la naturaleza del hombre es "lo existencial sobrenatural", o sea la capacidad de recibir la gracia ([60]). El hombre, siempre

---

([59]) K. RAHNER, *Rapporto tra Natura e Grazia*, p. 68 y nota.

([60]) Según Rahner, se puede distinguir en la esencia del hombre, "concreta y siempre indisoluble, lo que es esta capacidad, real y no debida, de recibir la gracia, que llamamos existencial sobrenatural, y aquello que queda cuando se quita este núcleo íntimo del conjunto de su esencia concreta, de su 'naturaleza' " (*Rapporto tra Natura e Grazia*, pp. 69-70).

según Rahner, no puede tener verdadera experiencia de sí mismo si no en cuanto ordenado interiormente y en modo absoluto a lo sobrenatural:

"El hombre puede tener experiencia de sí mismo sólo en la amorosa voluntad sobrenatural de Dios, no puede presentar la naturaleza en un 'estado químicamente puro', separado de su existencial sobrenatural. En este sentido, la naturaleza permanece un concepto abstracto derivado. Pero este concepto es necesario y objetivamente fundado, si se desea evidenciar por vía refleja la gratuidad de la gracia, aunque el hombre es ordenado a ella interiora y absolutamente". ([61])

Sobre el mismo asunto vuelve con un vocabulario siempre más explícito y con expresiones que, si se aceptasen como postulados, conducirían a un trastorno de todos los fundamentos de la teología.

"Siempre el hombre vive conscientemente, aun si él no lo 'sabe' y no lo cree, o sea aun si no lo puede hacer objeto particular de su saber mediante reflexión introspectiva, ante el Dios Trino de la vida eterna. Es éste, el objetivo inefable, pero real de la dinámica de toda la vida espiritual y moral en el ámbito espiritual de la existencia, fundado efectivamente por Dios, o sea elevado sobrenaturalmente". ([62])

([61]) K. RAHNER, *Rapporto tra Natura e Grazia*, p. 72.

([62]) K. RAHNER, *Natura e Grazia*, en *"Saggi di Antropologia soprannaturale"*, Ed. Paoline, Roma 1969, p. 109.

"La predicación es la explicitación y el despertar de aquello que hay en el fondo del ser humano, no de naturaleza, sino de gracia. Una gracia que envuelve al hombre, también al pecador y al infiel, como marco inevitable de su existencia". ([63])

"Nunca la naturaleza efectiva es una 'pura' naturaleza, sino más bien una naturaleza en el orden sobrenatural, del cual el hombre (aun incrédulo y pecador) no puede huir". ([64])

Cierto es, y nadie podría negarlo sinceramente – ni siquiera Karl Rahner – que una gran parte de sus escritos, de sus expresiones y de sus definiciones permiten orientaciones del pensamiento de toda índole. Pero en medio de esta polivalencia de expresiones y de postulados, aparece claramente una antropología fundamental que no sólo concuerda con el pensamiento del P. de Lubac sino que lo rebasa de tal manera que transforma en la conciencia de los adeptos de la nueva teología artículos de fe como por ejemplo aquellos de la Encarnación y de la Inmaculada Concepción. En efecto ¿adónde puede conducir el razonamiento teológico o la meditación espiritual, afirmar que:

"El espíritu del hombre no es posible en substancia sin esta transcendencia que es su cumplimiento absoluto, o sea la gracia"? ([65])

([63]) K. RAHNER, *Natura e Grazia*, p. 110.

([64]) K. RAHNER, *Natura e Grazia*, p. 112.

([65]) K. RAHNER, *Natura e Grazia*, p. 118.

¿Qué significado puede tener el hecho de decir más adelante, que "este cumplimiento permanece gratuito"? La afirmación que el espíritu del hombre no existe sin la gracia de su cumplimiento absoluto es el fondo de la enseñanza de esta frase.

¿Cómo se puede entender la proposición según la cual:

> "Se puede aun intentar ver la unión hipostática en la línea de este perfeccionamiento absoluto de lo que es el hombre"? (66)

No se puede entender de otra manera sino como viene expresada, porque decir que es conveniente ver la unión hipostática en la línea de este perfeccionamiento, quiere decir que la unión hipostática es el perfeccionamiento del hombre. El matiz de la expresión "ver en la línea del perfeccionamiento" es un eufemismo de la cruda afirmación que el perfeccionamiento del hombre realiza la unión hipostática.

En todos los modos, Rahner declara que la esencia es la misma en Dios y en nosotros:

> "Cuando el Logos se hace hombre... este hombre *en cuanto hombre* es precisamente la automanifestación de Dios en su auto-expresión", – "en efecto la

---

(66) K. RAHNER, *Natura e Grazia,* p. 120.

¿Qué significado puede tener el hecho de decir más adelante, que "este cumplimiento permanece gratuito"? La afirmación que el espíritu del hombre no existe sin la gracia de su cumplimiento absoluto es el fondo de la enseñanza de esta frase.

¿Cómo se puede entender la proposición según la cual:

> "Se puede aun intentar ver la unión hipostática en la línea de este perfeccionamiento absoluto de lo que es el hombre"? (66)

No se puede entender de otra manera sino como viene expresada, porque decir que es conveniente ver la unión hipostática en la línea de este perfeccionamiento, quiere decir que la unión hipostática es el perfeccionamiento del hombre. El matiz de la expresión "ver en la línea del perfeccionamiento" es un eufemismo de la cruda afirmación que el perfeccionamiento del hombre realiza la unión hipostática.

En todos los modos, Rahner declara que la esencia es la misma en Dios y en nosotros:

> "Cuando el Logos se hace hombre... este hombre *en cuanto hombre* es precisamente la automanifestación de Dios en su auto-expresión", – "en efecto la

---

(66) K. RAHNER, *Natura e Grazia*, p. 120.

esencia es la misma en nosotros y en él; nosotros la llamamos 'naturaleza humana' ". ([67])

Ahora bien, manifiesta cosa es que Dios y el hombre tienen la misma esencia, y que nosotros, según Karl Rahner, la llamamos simplemente 'naturaleza humana'.

Ciertamente no se concede al hombre percibir, delimitar e investigar analítica y sintéticamente el misterio de la esencia de Dios, y ni siquiera el misterio de la esencia humana en sí y con relación a la esencia de Dios. En su profunda sencillez, este asunto abre un camino inacabable de meditación y al mismo tiempo de adoración, al Creador. Sin embargo, cuando se actúa, cuando se piensa y cuando se habla de tal modo que se plantean postulados como aquel de la identidad de la esencia entre Dios y el hombre, y que estos postulados atropellan la doctrina salida de la Revelación, no se sigue el camino de la verdad, sino el del error.

El problema de la relación entre la esencia del hombre y la esencia de Dios es el mayor problema que el hombre pueda plantear a propósito de Dios: ese es el problema de la alteridad. En su larga enseñanza, muchos siervos de Dios han advertido, en el pasado y hoy en día que, ante tamañas cosas, tales problemas que nacen en el espíritu y en el corazón, tienen que hacerse pequeños,

---

([67]) K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione*, en *"Saggi de Cristologia e di Mariologia"*, Ed. Paoline, 2a ed., Roma 1967, p. 113.

muy pequeños. Aparte del misterio trinitario y de todo aquello que lo acompaña, la realidad más difícil de comprender es: cómo aparte de Dios somos, nosotros; éste es el problema de la alteridad. De ahí, surge la pregunta: ¿Cómo se puede concebir junto a la libertad de Dios, nuestra libertad?

Podemos demostrar negativamente que no existe ninguna contradicción entre estas dos libertades. Queda todavía un misterio. Probablemente, la afirmación de Rahner sobre la identidad de la esencia de Dios y del hombre es el fruto de especulaciones sobre este inmenso misterio.

Decimos esto porque las afirmaciones de Rahner a propósito de la Encarnación y de la Unión Hipostática no dejan lugar a duda de que si no se le puede acusar de panteísmo, de todas maneras, se puede definir su pensamiento y su doctrina como "panantropista". ¡Cuántas cosas pueden comprenderse bajo esta expresión! Para Karl Rahner, la humanidad de Cristo interesa a la teología no como una realidad unida a Dios, sino como la propia realidad del Logos: en efecto, dice claramente, la humanidad de Cristo no es unida al Logos sino es la propia realidad del Logos ([68]). Y en su inacabable acrobacia lingüística enuncia las definiciones más improbables y contradictorias, pero nunca enseña claramente la doc-

---

([68]) K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie,* Ecrits théologiques I, Desclée de Brouwer 1959, p. 169.

trina de la Iglesia sobre la Encarnación o sobre la Creación. Citamos por ejemplo algunas proposiciones desconcertantes:

> "Se podría definir al hombre como aquello que surge cuando la autoexpresión de Dios, Su Palabra, se lanza por amor en el vacío de la nada sin Dios... Si Dios quiere ser no-Dios, aparece el hombre, podemos decir, verdaderamente él, y nada más". ([69])

> "Es necesario decir de Dios, a quien nosotros profesamos en Cristo, que está precisamente donde estamos nosotros y sólo ahí podemos encontrarlo". ([70])

He aquí como Rahner, con términos más precisos, habla de la unión hipostática:

> "La tarea dada a la teología (tarea impuesta por la definición de Calcedonia y no aún cumplida), justamente es aquella de explicar – evidentemente sin eliminar el misterio – por qué y cómo, lo ([71]) que se despoja de sí mismo, no sólo queda tal como antes, sino que aún más, confirmado definitiva y perfectamente en su estado, se hace verdaderamente ([72]), lo que es: una realidad humana.

([69]) K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione,* en *"Saggi di Cristologia e di Mariologia",* Ed. cit., p. 114.

([70]) K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione,* p. 115.

([71]) La traducción italiana dice "él" en vez de "lo".

([72]) La traducción italiana dice "en el sentido más radical" en vez de "verdaderamente".

"Pero esto es posible sólo si se demuestra cómo, en la esencia del hombre, esta tendencia al despojarse de sí mismo (73) en beneficio de Dios absoluto (en el sentido ontológico y no solamente moral) forma parte de los constituyentes más fundamentales de la esencia humana. En efecto, la actuación suprema y cabal, que se cumplió sólo una vez, de esta potencia obediencial, que no es una determinación meramente negativa ni una no-repugnancia sólo formal, transforma al ser, que se anonadó, en un hombre, en el sentido más estricto y así lo une al Logos. Solamente en la unión hipostática se realiza en sumo grado y se hace plenamente consciente el que este despojamiento de sí mismo pueda ser un dato de la auto-conciencia del hombre. A esta auto-conciencia del hombre, pues, toca poseer esta disponibilidad al anonadamiento de sí mismo que se realiza en sumo grado en la unión hipostática". (74)

Semejante fragmento, elegido entre muchos otros de igual tenor, se refiere claramente al famoso texto de la Epístola a los Filipenses y a la doctrina sobre la Unión Hipostática para poder así hablar del misterio de la Persona del Redentor.

---

(73) La traducción italiana dice "anonadarse" en vez de "despojarse de sí".

(74) K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie,* Ecrits théologiques I, Desclée de Brouwer 1959, p. 143, Cf. También la edición italiana: *"Saggi di Cristologia e di Mariologia",* Ed. Paoline, 2a ed., Roma 1967, p. 41.

Según Rahner, aquel que se despojó de sí mismo y que, confirmado, se hace en el sentido más radical aquello que es, es una realidad humana, es un hombre. También dice que la tendencia a anonadarse para entregarse al Dios absoluto es un constituyente de la esencia humana. Y aún dice que en la actuación suprema de tal anonadamiento, el ser, el hombre, en el sentido más radical, se une precisamente por el tal camino del anonadamiento al Logos, y precisa que a la conciencia humana le toca tal disponibilidad al anonadamiento de sí mismo, que se actúa en sumo grado en la unión hipostática.

Podemos dedicarnos a toda clase de meditaciones y consideraciones sabias. Pero una conciencia recta no puede ignorar dos puntos fundamentales: por una parte es necesario saber que este texto de la Epístola a los Filipenses al que Rahner se refiere, no permite tal prestidigitación de palabras. Aquel que se despojó (*"ἑαυτόν ἐκένωσεν"*) se despojó siendo en forma de Dios (en la condición de Dios), para tomar la naturaleza humana; se despojó de la gloria para tomar la forma de esclavo. En su sencillez, es éste el significado de las palabras de San Pablo. O que haya sido San Pablo él quien las compuso o que éste haya utilizado un himno, no cambia en nada el sentido claro del texto. Sin embargo, en el texto de Karl Rahner citado más arriba, es el hombre que se despoja para ofrecerse a Dios.

Por otra parte, es necesario notar que este despojo no se refiere a la propia esencia de aquel que se despoja, como se afirma en el texto antes citado (se despoja de sí

mismo). San Pablo escribe: "se despoja" y no: "de sí mismo". Además, este despojamiento no es un mero dato de la conciencia; es muy importante saberlo, porque la unión hipostática no se realizó en la conciencia humana. Según el texto del autor, la unión hipostática sería el resultado de la perfección en la vida interior de un hombre. Pero la realidad es el contrario: la Encarnación y la Unión Hipostática en Jesucristo han dado la perfección al hombre, porque de otro modo, la unión hipostática sería un acontecimiento que sucedió "en la conciencia y por la conciencia humana". Sin embargo, es esto lo que afirma Rahner cuando dice más abajo:

> "La visión inmediata y efectiva de Dios no es distinta de la conciencia inicial y objetiva de ser el Hijo de Dios; tal conciencia se efectúa por el mero hecho que es ésta la unión hipostática". ([75])

No cabe duda que aquí Rahner altera radicalmente el pensamiento y la fe de la Iglesia a propósito del misterio de la Encarnación del Verbo de Dios en Jesucristo tal y como se afirma en el Evangelio y en la Tradición:

> "Si en general la esencia del hombre se entiende, en este sentido ontológico-existencial, como la transcendencia abierta... al ser absoluto de Dios, la encarnación puede presentarse, por consiguiente, como el cumplimiento absolutamente sublime (siendo comple-

---

([75]) K. RAHNER, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e auto-coscienza di Cristo*, en *"Saggi di Cristologia e di Mariologia"*, ed. cit., p. 224.

tamente libre, gratuito y único) de aquello que generalmente significa 'hombre' ". ([76])

Este modo de ver y de presentar el cristianismo ha tenido grandes consecuencias y repercusiones en la formación del clima teológico actual. No se puede comprender, hasta qué punto este clima, las ideas y las actitudes para con Dios y la Iglesia, para con el principio de la verdad eterna, están atados a estas especulaciones e ideas que trastornaron la vida y la fe en la Iglesia. Hoy, no nos asombramos al escuchar la enseñanza según la cual la Encarnación del Verbo se va cumpliendo, poco a poco, con la vida de Cristo y ningún momento de su vida realiza la plenitud de su libertad; sólo se realiza al final de su vida.

A esto conducen las doctrinas libremente profesadas y enseñadas, las cuales alteran la objetividad de la enseñanza revelada y quieren arrancar con la fuerza del entendimiento subjetivo los secretos supremos de Dios acerca de la Creación, de la gracia y de la Salvación. He aquí una proposición del mismo Karl Rahner que ilustra la importancia de la forma equivocada de afrontar la cuestión de la gracia y de lo sobrenatural:

"Si no se quiere caer fatalmente en un verbalismo vacío, en la mitología o en la afirmación gratuita, una definición satisfactoria de la gracia ha de partir

([76]) K. RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche,* V, 956; trad. ital. de Franca Janowski en *"Incarnazione di Dio"* de Hans Küng, Queriniana, Brescia 1972, p. 644.

sólo del hombre, de su transcendentalidad y de su experiencia de una orientación necesaria hacia la realidad de la verdad absoluta y del amor que ha adquirido validez absoluta". ([77])

Una vez más, Rahner concluye que la gracia es el cumplimiento de nuestra esencia. Partiendo de una visión de las cosas que, quiérase o no, rechaza 'de facto' la verdadera gratuidad del orden sobrenatural, llega él a colocar a Cristo y a Dios en las cosas:

> "Dios y la gracia de Cristo están en el todo, como la esencia secreta de toda realidad". ([78])

Por consiguiente, basta referirse al cumplimiento de la esencia humana para aceptar al Hijo del Hombre, Cristo, porque en él, Dios ha asumido el hombre.

> "Por eso, quien (por más lejos que esté de cualquiera revelación explícitamente formulada en forma verbal) acepta su existencia, y luego su humanidad... éste, aun sin saberlo, dice sí a Cristo. Quien acepta completamente su ser-hombre... acepta al Hijo del hombre, porque en él, Dios ha aceptado el hombre". ([79])

([77]) K. RAHNER, *Teologia e antropologia,* en *"Nuovi Saggi III",* ed. Paoline, Roma 1969, p. 58.

([78]) K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione,* en *"Saggi di Cristologia e di Mariologia",* ed. cit. p. 119.

([79]) K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione,* pp. 119-120.

Ahora se necesitaría poder comprender que cosa signifique con exactitud: "aceptar completamente el propio ser-hombre"; el mismo Rahner dice que esta aceptación es "inefablemente difícil y queda obscura cuando lo hacemos realmente" (80). Pero de todo eso resulta sutilmente quizás, pero muy claramente, la inutilidad del acto de fe y así se destruye un dato fundamental. El acto de fe se vuelve inútil porque en mi esencia está Dios; porque todas las acciones tienen a Dios como autor; el acto de fe presupone otra relación entre el hombre y Dios, entre la criatura y el Creador. Si acepto a Cristo por el mero hecho de "aceptar mi esencia", el acto de fe es una sinrazón.

Este es el punto adonde se llega si se parte de un concepto concerniente a un gran misterio, como el misterio de lo sobrenatural, artificialmente presentado como parte de la doctrina de la Iglesia. Todos los temas han sido desflorados. Unos después de otros, todos los principios, todos los criterios y todos los fundamentos de la fe, han sido puestos en tela de juicio y se desmoronan. Claro que no es justo acusar a Rahner únicamente: todas esas consecuencias no fueron sacadas sólo por él mismo. Pero es justo decir que, siguiendo el filón que partía de algunos conceptos erróneos acerca de lo sobrenatural y de la esencia del hombre y de Dios, esta alteración generalizada ha podido realizarse en las conciencias. Por otra parte, nadie puede evitar totalmente las conse-

---

(80) K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione*, pp. 119-120.

cuencias de un movimiento inicial provocado por sí mismo. Basta por ejemplo ver cómo Karl Rahner ha considerado a la Inmaculada Concepción en los años cincuenta, y como se ha visto forzado a hablar de ella más tarde.

En 1953, cita la definición de Pio IX profesando su infalibilidad ([81]). Después habla largamente del papel que María desempeña en la Salvación y del fin común de nosotros y de la Santísima Virgen: la vida beata. Reconoce que la Santísima Virgen fue preservada de la mancha del pecado original que todo hombre contrae al llegar a este mundo. Ciertamente, esta aceptación está envuelta en una multitud de consideraciones referentes al destino común de los hombres; y esto, con matices inciertos y a veces muy contradictorios que atenúan el carácter de certeza doctrinal. De todas formas parece admitir en estos textos la doctrina del pecado original y de la preservación de la Virgen Santísima de la mancha del pecado original.

Ahora en sus "Meditaciones teológicas sobre María" ([82]) escribe:

"El dogma (de la Inmaculada Concepción) en ningún modo significa que el nacimiento de un ser

---

([81]) K. RAHNER, *L'Immacolata Concezione*, y *Il dogma dell'Immacolata e la nostra pietà*, en *"Saggi di Cristologia e di Mariologia"*. Ed. Paoline, 2a ed., Roma 1967, p. 413 y sig.

([82]) K. RAHNER, *Maria, Meditazioni,* Ed. Herder-Morcelliana. Brescia 1970, 3a ed. (Ia ed. 1968).

humano esté acompañado por algo contaminante, por una mancha, y que para evitarla, un privilegio fuese necesario a María. La Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, sólo consiste en que desde el principio de su vida, poseyó la vida de gracia divina que le fue otorgada. Desde el principio de su existencia, María fue envuelta por el amor redentor y santificante de Dios. Esto es, en toda su sencillez, el contenido de la doctrina que Pío IX, en el año de 1854, ha definido solemnemente como verdad de fe católica". ([83])

Sin embargo, la definición del dogma en "Ineffabilis Deus", dice repetidas veces y claramente que la Santísima Virgen fue preservada inmune de toda mancha de pecado original. He aquí el texto de la Definición:

> "Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina, que afirma que la Beata Virgen María ha sido, en el primer instante de su concepción, por una gracia y un favor peculiar de Dios omnipotente, en consideración de los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, *preservada inmune de toda mancha de pecado original,* es una doctrina revelada por Dios y como tal esa debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles". ([84])

([83]) K. RAHNER, *Maria, Meditazioni,* p. 50.

([84]) cf. Denz. 1641.

¿Cómo debemos entender hoy, prescindiendo de la definición "Ineffabilis Deus", la noción del "pecado original" de la cual hablan los textos del concilio Vaticano II, como, por ejemplo, el decreto sobre el Apostolado de los seglares:

> "Los hombres, tarados por el pecado original, cayeron con frecuencia en muchísimos errores acerca del verdadero Dios, de la naturaleza del hombre y de los principios de la ley moral" ([85])?

¿Cómo debemos comprender los textos más explícitos del mismo Concilio, que llaman la Madre de Dios "totalmente santa e inmune de toda mancha de pecado, como plasmada y hecha una nueva criatura por el Espíritu Santo" declarándola "Virgen Inmaculada, preservada inmune de toda mancha de culpa original" ([86])?

Si en su nacimiento, el hombre no es acompañado por una mancha, como lo afirma Rahner, ¿de qué mancha habla la Bula de Pío IX? ¿Cómo se puede pretender, como otra vez lo hace Rahner, que no había mancha alguna que evitar y que María no tenía necesidad de privilegio?

No es en estas páginas donde se debe hablar de la luminosa y profunda realidad de la Inmaculada Concep-

---

([85]) Conc. Vaticano II, Decr. "Apostolicam actuositatem", n. 7. (Trad. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975).

([86]) Conc. Vaticano II, Const. "Lumen Gentium", cap. 8, n. 56 y 59. (Trad. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975).

ción. Nuestra única intención ha sido manifestar en un tema que concierne a la entera obra de la salvación y de la eterna verdad la contradicción y los errores fundamentales a los que se llega, al partir de un concepto inicialmente erróneo y de una postura intelectual demasiado temeraria respecto a las cosas de Dios.

Si mediante los datos de la Revelación, conservados por el Magisterio, a pesar de todas las vicisitudes humanas, sencilla y sobriamente, se examina con paciencia el horizonte actual de la teología, se advierte cómo el filón inicial conduce hasta la doctrina del "cristiano anónimo", hasta la doctrina de la "muerte de Dios", de la "secularización", de la "desmitización", de la "liberación" y tantas otras corrientes que se encuentran bajo una multiplicidad de vocabulario con frencuencia efímero.

3. JACQUES MARITAIN

Un filósofo que en el mismo período, es decir, desde los años treinta, ha influido mucho en la formación de las tendencias contemporáneas, tanto filosóficas como teológicas, es Jacques Maritain ([87]). En el conjunto de su pensamiento, no sólo no procuró asimilar el orden natural al orden sobrenatural, sino que, al contrario, los ha separado con objeto de reconocer en la creación y en la historia humana dos vocaciones distintas, ciertamente unidas por un principio de subordinación, pero también esencialmente autónomas, con fines y medios propios: la vocación y la misión terrestre, y la vocación sobrenatural.

Si alguien quisiera entender y captar inmediatamente — si se puede decir — lo característico del pensamiento de Maritain acerca de la autonomía de las dos vocaciones distintas, le bastaría leer la última frase de su libro "Humanisme Intégral", publicado en 1936, y que constituyó el punto de apoyo fundamental de algunas tendencias teológicas e incluso de la acción temporal y política en muchos ambientes cristianos.

([87]) JACQUES MARITAIN (1882-1973) convertido al catolicismo en 1906, profesor de Filosofía en París, en Toronto (Canadá) y en Princeton (Estados Unidos).

"Los mundos que han surgido en el heroísmo, se ponen en la fatiga, para que a su vez vengan heroísmos nuevos y sufrimientos nuevos que harán surgir otros mundos. Así crece la historia humana, porque no se trata de un proceso de repetición sino de expansión y de progreso; crece como una esfera en expansión, acercándose a su doble consumación: en el absoluto de abajo, donde el hombre es dios sin Dios, y en el absoluto de arriba, donde es dios en Dios". ([88])

Estos dos absolutos constituyen una especie de secreto íntimo de todo el pensamiento de Maritain y, se podría decir, también de toda su sensibilidad. Son la base de todos sus escritos, son el leitmotiv y el prisma fundamental a través del cual ve él todas las cosas, desde las más pequeñas hasta las más grandes.

Ya en 1927, en su libro "Primauté du Spirituel", afirma de muchas maneras que:

"Cada uno de nosotros pertenece a dos ciudades: una ciudad terrenal que tiene como fin el bien común temporal, y la ciudad universal de la Iglesia que tiene como fin la vida eterna".

Y, evocando un pensamiento de Esteban de Tournai, precisa:

"En el mismo ámbito y en la misma multitud humana existen dos pueblos, y estos dos pueblos dan

([88]) J. MARITAIN, *Humanisme Intégral,* Aubier, París 1968 (nueva ed.), p. 294.

origen a dos vidas distintas, a dos poderes, a un doble orden jurídico". (89)

En el "Humanisme Intégral", Maritain expresa más difusamente su visión de la Creación y de la realidad del mundo espiritual. En esta obra, la doctrina de la distinción y del carácter autónomo del orden temporal y del orden espiritual esta expuesta con una vasta perspectiva de aplicación práctica en vista de "un ideal histórico concreto de una nueva cristiandad", esto es "una imagen futura que significa el tipo particular, el tipo específico de civilización al cual tiende una determinada edad histórica" (90). Y siempre a través de este principio de autonomía de los órdenes, autonomía inicial o adquirida, considera el caminar del mundo:

> "En virtud de un proceso de diferenciación normal en sí (aunque viciado por las más falsas ideologías), el orden profano o temporal, en el sucederse de los tiempos modernos, se ha colocado frente al orden espiritual o sagrado en una relación de tal autonomía que excluye "de facto" la instrumentalidad. Con otras palabras, ha llegado a su mayoría de edad. Y eso es incluso una victoria histórica que una nueva cristiandad debería conservar". (91)

---

(89) J. MARITAIN, *Primauté du Spirituel,* Plon, París 1927, p. 17.

(90) J. MARITAIN, *Humanisme Intégral,* Aubier, París 1968 (nueva ed.), p. 135.

(91) J. MARITAIN, *Humanisme Intégral,* p. 182.

anticuado; y se entienden también las preocupaciones y la tristeza que la noble persona de Jacques Maritain ha gustado en el último período de su vida.

He aquí por ahora el juicio de Gutiérrez:

> "Las graves cuestiones que la nueva situación histórica plantea a la Iglesia a partir del siglo XVI, y que se agudizan con la Revolución francesa, dan lentamente lugar a otro enfoque pastoral y a otra mentalidad teológica. Son los que, gracias a J. Maritain, recibirán el nombre de nueva cristiandad. Ella intentará sacar las lecciones de la ruptura entre la fe y la vida social, íntimamente ligadas en la época de la cristiandad; pero lo hará con categorías que no logran desprenderse completamente – lo vemos mejor ahora – de la mentalidad tradicional... Al sostener que la gracia no suprime ni reemplaza a la naturaleza, sino que la perfecciona, Tomás de Aquino abre las posibilidades de una acción política más autónoma y desinteresada. Sobre esta base, Maritain elabora una filosofía política que busca integrar, además, ciertos elementos modernos. El pensiamento de Maritain fue muy influyente en ciertos sectores cristianos de América latina". (95)

He aquí un texto muy significativo. Gutiérrez, con su opinión, nos permite advertir claramente la naturaleza

(95) GUSTAVO GUTIERREZ, *Teología de la liberación,* ed. por Sígueme, Salamanca 1972, p. 85-86 y nota.

particular de la influencia que ejerció el pensamiento de Maritain. Al mismo tiempo, Gutiérrez critica a Maritain porque no se ha liberado bastante del cuerpo de la Iglesia. Y hasta ironiza sobre su apego a la tradición eclesial. Pero, todo esto ilustra aún más el alcance doctrinal del principio fundamental de Maritain sobre la distinción de los órdenes y la autonomía de lo temporal.

En el fondo, la filosofía de Maritain es una "filosofía-teología" de la historia, que ha causado profundas repercusiones en la vida teórica y social de la Iglesia.

« Lo impalpable »

Las páginas que preceden constituyen una especie de introducción al examen de toda la realidad teológica en sí y en relación a la vida de la Iglesia. Este examen, debe ser hecho con una gran y si se puede decir, sagrada objetividad. A pesar de la dificultad de los problemas y de las situaciones, debe ser hecho en la inmutable esperanza evangélica y en la paz de Cristo.

Ahora bien, es conveniente recordar a propósito de las relaciones entre el orden natural y el orden sobrenatural que:

No existe problema, por abstracto que sea, que pueda ser discutido o tratado en el ámbito de la Iglesia sin tener consecuencias directas o indirectas en la formación del pensamiento, de la ética y de la piedad. Existen problemas que siempre quedan con un gran halo de lo "impalpable", y sin embargo constituyen el fundamento de santo conocimiento, luminoso y portador de paz.

Pero, cuando se quiere violentar los misterios de Dios y, se intenta con la fuerza de la voluntad y del entendimiento aferrar con tosca mano lo "impalpable", se corre el serio riesgo de perder la visión de la realidad universal y la adecuada percepción de la verdad eterna, en cuanto

le es permitido alcanzar al hombre, y esto puede ocasionar grandes daños a la obra de la Iglesia en relación con la Salvación y con la verdad.

Que el hombre sea creado en estado de gracia, que sea destinado a un fin sobrenatural, que exista una disposición natural en la criatura hacia lo sobrenatural, todo esto forma parte de la enseñanza fundamental de la Iglesia, enseñanza fundada sobre la Revelación. Pero, no se ha dicho que este fin sobrenatural sea esta misma disposición de la naturaleza a lo sobrenatural, ni que este fin sobrenatural esté completamente presente, sea como conocimiento consciente, sea como "deseo natural absoluto" de la visión beatífica, en la criatura desde el momento de su creación.

Todas estas nociones de creación, de gracia, de disposición, de finalidad, de naturaleza, de sobrenatural, son ciertamente nociones de contenido muy rico y muy matizado, y no pueden ser tratadas reduciendo su significado hasta el ahogo y petrificación, ni tampoco ensanchándolo más allá de toda norma y de todo límite, hasta la evaporación. Todo depende de la fidelidad a ciertas normas del lenguaje, brotadas ellas mismas directamente de la Revelación y confirmadas por ésta.

Cuando por ejemplo, Santiago dice en su Epístola que Dios "nos engendró por la palabra de la verdad, para que seamos como las primicias de sus criaturas" ([96]),

---

([96]) *Santiago* 1, 18.

cuando San Pablo dice "que nada es la circuncisión ni la incircuncisión, sino la nueva criatura" ([97]), y "el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo" ([98]), cuando San Pedro dice "nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva ([99]), y en general cuando la Sagrada Escritura habla de renovación y de creación nueva, nos revela un acontecimiento nuevo no sólo moral, sino que aporta repercusiones ontológicas en el hombre. Si se quiere permanecer fieles al mensaje evangélico, no se pueden construir doctrinas y postulados con conceptos forzados que, directa o indirectamente, suprimen esta nueva criatura, lo "nuevo", aportación de la gracia de Cristo al actual hombre histórico, al hombre "a secas".

Que una criatura espiritual sea creada para un fin allende su creación, no significa que la plenitud de esta finalidad sea puesta en la criatura como parte constitutiva en el momento de la creación. Todos los datos revelados y toda la experiencia del hombre afirman lo contrario: es el Creador quien lleva en sí mismo la plenitud de la finalidad. Dios, Creador insondable, manifestándose gratuitamente al hombre, contiene él mismo el misterio de la finalidad última, la revela y la imprime en la criatura, cuando ya la ha llamado y según el grado de su respuesta; y sigue ella, paso a paso, gracia tras gracia el

---

([97]) *Gal.* 6, 15.

([98]) *2 Cor.* 5, 17.

([99]) *2 Pedro* 3, 13.

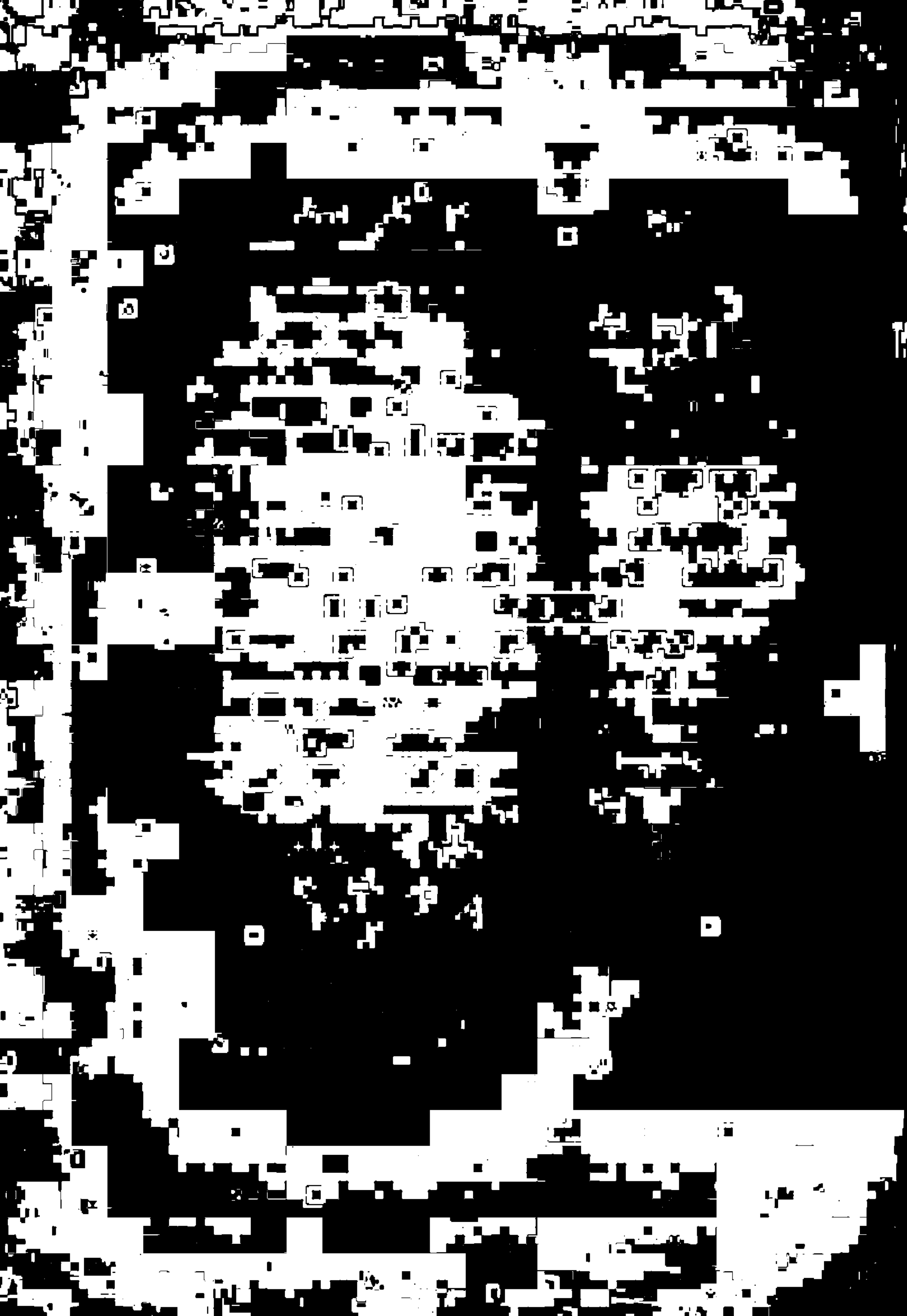
camino de perfección y de elevación de la naturaleza hacia el fin supremo sobrenatural.

El conjunto de consideraciones doctrinales de todos los Padres y Doctores de la Iglesia, incluido Duns Scot, que se refieren a la finalidad de la creación y del hombre, a la naturaleza de la gracia en general y al carácter de las gracias particulares, no permite presentar como postulado el concepto de la relación entre natural y sobrenatural, tal como resulta de las doctrinas de H. de Lubac y de K. Rahner.

En estos últimos años, el Padre Henri de Lubac, venerable religioso, ha mostrado en sus escritos su gran preocupación por la defensa de la fe, del cuerpo y de la vida de la Iglesia en el mundo. Pero aquí, hemos hablado de los principios y de los conceptos doctrinales que han contribuido más o menos intensamente y más o menos conscientemente, a la formación del movimiento teológico contemporáneo.

Y en este movimiento, el mensaje evangélico y la enseñanza de la Iglesia sobre la nueva creación, sobre la renovación del hombre y de todas las cosas, han sido fundamentalmente alterados. Y por consiguiente ha sido alterada la esperanza de la Iglesia. Pero cierto es que nada podrá interrumpir el cumplimiento de la verdadera obra de Cristo en su Iglesia. Ya David en el Salmo 103 cantaba la consoladora nueva:

"Mandarás Tu Espíritu, serán creadas todas las cosas
y renovarás la faz de la tierra".



ALTERACION
DE LA HISTORIA
Y
LIBERACION ETERNA

TRES EXPRESIONES DE LA NUEVA CORRIENTE

Los pocos puntos de referencia para la comprensión del actual movimiento teológico a los cuales nos hemos referido, no han brotado de repente, en el seno de una "tierra virgen", como si fuesen la fuente primera del movimiento que de ella resultó.

El punto de referencia se fija o se sitúa según la finalidad, propuesta o aceptada para meditar o emitir un juicio acerca de un conjunto de acontecimientos y de conceptos. Esta finalidad, que constituye un criterio, puede ser más o menos amplia en lo que atañe a la duración y a la suma de los hechos examinados, y en lo que atañe a la visión más profunda y más general que el hombre que medita tiene de estos temas; aquella finalidad-criterio puede ser más o menos universal, más o menos transcendental y escatológica o, al contrario, relativa y temporal.

Quiérase o no, existe siempre un criterio a través del cual se reconocen los puntos de referencia, en el desarrollo de una serie de hechos, en un lapso de tiempo. Y

cuanto se ha dicho hasta aquí es decir la necesidad de poseer un criterio para establecer puntos de referencia, forma ya parte del tema fundamental sobre el cual ahora reflexionaremos pues, ateniéndonos a toda la experiencia de la historia humana, el pensamiento y la argumentación, sin un punto de referencia, manifiestan el desorden y el desequilibrio.

De todos modos, el campo en que entramos es más vasto y ya cabe en el origen más antiguo de estas manifestaciones, que son, pues, los puntos de referencia de que ya hablamos.

En el seno del mundo del pensamiento, mundo filosófico, teológico, científico y político, y más peculiarmente en el seno del mundo cristiano, en el interior y el exterior de la Iglesia católica, se ha manifestado un acontecimiento nuevo, o mejor se ha manifestado de nuevo, en modo más agudo y con una nueva vestidura, un hecho muy antiguo que desde siempre acompaña las andanzas del pensamiento y de la acción del hombre: un conjunto de puntos de vista, de proposiciones, de postulados y de conceptos ha creado, hace ya mucho tiempo, una tendencia polimorfa y a la vez uniforme, si se puede decir, porque su orientación es única.

Esta tendencia reivindica, bajo varias formas que parecen orientadas diferentemente, el derecho moral e intelectual, de renovar de arriba abajo, las nociones y los métodos de la ciencia, de la filosofía, de la teología, de la ética y de la historia. Se trata de una poderosa

corriente que ataca ya la noción y el principio de la vida, y la noción y el principio del conocimiento.

En esta corriente general que abarca todo el campo de la actividad intelectual, moral y práctica, tres hechos expresan mejor la base de este cambio polimorfo y uniforme:

– En primer lugar, creer haber descubierto una nueva dimensión del hombre: la conciencia histórica.

– En segundo lugar, creer haber descubierto un "nuevo" y único camino para conocer la verdad: la hermenéutica.

– En tercer lugar, creer haber descubierto una nueva percepción fundamental de los fenómenos, un modo radicalmente nuevo de percibir la Realidad, la vida universal, el cosmos y la vida interior del hombre, y luego, una nueva referencia transcendental acerca de la verdad y del conocimiento que puede llamarse: la referencia existencial.

Esos tres hechos resumen un gran número de orientaciones, muchas veces discrepantes, pero sólo aparentemente, porque es fácil darse cuenta que son interdependientes; se manifiestan como si fueran movidos y provocados por un factor único. Pero la distinción de esos tres hechos también corresponde a la realidad de las cosas, y por eso, nos ayuda para investigar la actual realidad general y más particularmente el movimiento teológico contemporáneo.

Ahora bien, para percibir, aquel tanto que le es posible y permitido al hombre, tanto el remoto origen como las consecuencias generales de esos tres hechos, es decir, para evaluar con la máxima objetividad posible, el significado y las consecuencias que resultan de la tendencia de estos tres hechos, de estos tres genéricos fenómenos, se debería ante todo poder examinar con seriedad la noción y también la realidad de "historia", la noción y la realidad del verbo (palabra, lenguaje y lengua), y también la noción de los vocablos "ser" y "existencia".

También existe un factor que se incluye desde el principio en toda reflexión, en toda indagación, en todo estudio; ya que es un factor que ahora pertenece intrínsecamente a los tres hechos, a los tres fenómenos aludidos. En la multitud de los escritos más o menos sabios, y más o menos doctrinales, más o menos independientes y revolucionarios, que directa o indirectamente atañen al problema de la conciencia histórica, al problema de la hermenéutica, y al problema de la referencia existencial, los términos-claves de las enunciaciones parecen muchas veces ambiguos, contradictorios y polivalentes, y esto acaece en los autores de una misma escuela, de una misma terminología, y a menudo en los mismos escritos de un idéntico autor.

Así, estamos ante un factor que determina y transforma cada vez más la palabra y la sensibilidad de un considerable número de hombres de nuestro siglo. Unos términos antiguos y unos términos nuevos que constituyen la base de las teorías y de las proposiciones funda-

mentales, y que se repiten sin cesar con patética insistencia y a veces en estribillo, como si cupiera sólo en ellos la clave de todo arcano, quedan a menudo con un contenido muy incierto, privados de un verdadero matiz liberador, y por consiguiente sin fuerza para transmitir una luz de paz al pensamiento y al corazón.

No pocas veces, asistimos a una especie de insospechable prestidigitación de las palabras: ser, ente, existencia, interpretación, comprensión, hermenéutica, lenguaje, lengua, palabra, substancia, esencia, subjetividad, objetividad, estructura, identidad, praxis, ortopraxis, liberación, aculturación, y muchas otras palabras antiguas y nuevas, aun de primaria importancia, cambian de resonancia, de significado de tal suerte que recuerdan al cameleón bajo el sol, o a la sombra del bosque. De una escuela a otra, de un capítulo a otro, en el mismo libro, las palabras huyen, deslizándose a continuación, llenas de implicaciones con resonancias cada vez diferentes, de manera que no dejan detrás ningún principio, ninguna noción, ningún concepto con significado fundamental estable. En nombre de una nueva valorización de la palabra, asistimos a una polivalencia y una dispersión anárquica de todo orden esencial del verbo.

Este fenómeno que muy a menudo, acompaña ahora las varias manifestaciones de los tres hechos antes citados — acerca de la conciencia histórica, de la hermenéutica y de la referencia existencial — es un acontecimiento muy significativo y gravísimo. Pues no se trata de consideraciones y posturas personales, de aficionados, sino de

toda una corriente filosófica y teológica, y de una transformación de la sensibilidad del lenguaje a propósito de los más importantes temas, como son la verdad, el conocimiento, el hombre, Dios.

Es grave, porque se trata de una "conciencia nueva" del hombre y de unos "postulados nuevos" para examinar con seriedad el verbo y el lenguaje. Es grave porque esto atañe a toda la orientación del pensamiento y de la vida de la Iglesia y de la ciudad.

Y así se asiste a menudo a un esfuerzo para crear o definir un lenguaje y dar un significado nuevo a los términos. Se esfuerza por crear un lenguaje universalmente admitido, pero que, en el fondo, no tiene referencia universal. Esfuerzo desesperado, porque los términos de un lenguaje, por más matizados y sutiles que se puedan querer, deben poseer una referencia, una intrínseca referencia universal real, para ser universales, verdaderos y eficaces.

Sin embargo, de la literatura filosófica de varias tendencias y de la literatura teológica de varias confesiones cristianas, brota un rechazo general que embiste contra toda referencia a una noción simple y profunda del ser. Resulta una especie de alergía ontológica ante cualquier noción, cualquier palabra y cualquier sentimiento que evocan una estabilitad eterna.

Para darse cuenta de esta formidable diferenciación de la sensibilidad del hombre acerca de la verdad y también de la incertidumbre huidiza del lenguaje poliva-

lente, es suficiente, a pesar del gran desagrado que nos cause y antes de una paciente investigación y estudio, tomar algunos ejemplos al azar, y casi sin escoger, de diferentes escritos.

A fin de ilustrar este tema tan importante de la confusión en el mundo del lenguaje, llevada por la tendencia general y manifestada por los tres hechos a que aludimos, nos referimos por primera vez, al pensamiento y al lenguaje de Martín Heidegger ([100]), que ha ejercido gran influencia sobre la filosofía y también sobre la teología de nuestro siglo.

Heidegger, hablando del lenguaje, dice:

> "A los efectos de una definición plenamente suficiente del lenguaje no se ganaría nada con amontonar sincréticamente estos diversos fragmentos de definición. Lo decisivo resulta el estudiar antes el todo existenciario-ontológico de la estructura del habla en el terreno de la analítica del 'ser ahí' " ([101])

Ciertamente sin un punto de referencia dominante y universal, no se puede dar definición exhaustiva alguna, ni del lenguaje, ni de cualquier otra manifestación en la vida del pensamiento y del cosmos. Pero se puede con-

---

([100]) MARTIN HEIDEGGER (1889-1976), filósofo alemán, profesor en la universidad de Marburgo; sucedió a Husserl en la cátedra de la universidad de Freiburg im Brisgau.

([101]) MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo – Sein und Zeit*, ed. por Fondo de Cultura Económica, México 1951, p. 182.

cluir que "lo decisivo" que queda, consiste en el hecho que la expresión "existenciario-ontológico" quiere suprimir toda noción de "ser-ὄν", toda referencia de los términos a significados y a realidades estables.

La edición italiana del libro de Martín Heidegger "Sein und Zeit", "El Ser y el Tiempo", es aumentada por un glosario, en el empeño de facilitar la comprensión del texto. Basta hojear este glosario para entender a qué callejón sin salida, aquella tendencia – que se puede llamar aquí, para hacerse comprender: histórica, hermenéutica y existencial – condujó y sigue conduciendo el pensamiento de una gran parte de la cristiandad y de las universidades del mundo.

En este glosario, se puede leer:

– "Existencia (Existenz): Ser del Ser-ahí, al cual el Ser-ahí se refiere siempre en la compresión del ser que es propia de éste. Por lo tanto, es preciso que no se la confunda con la *existentia* que la tradición opone a la *essentia,* y que, para Heidegger, corresponde más bien con la simple-presencia (cf.). ([102])

Y, siguiendo la remisión, hallamos la palabra "simple-presencia":

– "Simple-presencia (Vorhandenheit): categoría fundamental, esto es, modo de ser de los entes que el Ser-ahí encuentra en el mundo. Ante todo y sobre

---

([102]) MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo,* edición italiana, 3a edición, Longanesi & Co, Milano 1976, p. 544.

todo (cf.) el Ser-ahí encuentra el ente intramundano, tratándolo con cura (cf.); en tal caso, este ente se revela con el aspecto categorial de la usabilidad (cf.). Cuando, al contrario, el Ser-ahí asume una postura cognoscitiva, va más allá de la utilisabilidad inmediata y tiende a exhibir, en el ente intramundano la simple-presencia". (103)

El ver cómo Martín Heidegger mismo da una definición del término "ente" es útil para delimitar mejor y poner de relieve lo que indican esos ejemplos:

"Pero 'entes' llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo". (104)

Sigue el glosario:

– "Ser-ahí (Dasein): término elegido por Heidegger para significar la realidad humana. El Ser del Ser-ahí es la existencia". (105)

Ahora bien, para cualquier hombre libre, psicológica y espiritualmente libre, o aún para un hombre agnóstico y de buena fe, claro está que entre estas tres expresiones

---

(103) MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 548.

(104) MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, p. 16.

(105) MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 544.

"ser", "ser-ahí" y "existencia", una por lo menos es superflua; porque si el ser del Ser-ahí es la existencia, y si el Ser-ahí es la realidad humana en las modulaciones y fluctuaciones temporales de la existencia, la noción del ser se disipa y desaparece, fundamentalmente sustituida por la noción de existencia en el tiempo.

El libro de Heidegger "El Ser y el Tiempo" es uno de los numerosos ejemplos típicos de esas andanzas sin fondo del lenguaje humano; éstas manifiestan el callejón sin salida intelectual, espiritual y moral en él que ha caído el hombre rebelado contra sus referencias naturales y eternas.

LA ALTERACION DE LA HISTORIA

La cultura universal de nuestro tiempo, en todas sus manifestaciones y repercusiones intelectuales y prácticas, es dominada en profundidad y en superficie, por una orientación del pensamiento y de la sensibilidad que quisiera expresarse con la palabra "historia" y sus derivados. Lo que se suele entender en la palabra "historia" es una noción o una realidad, o una cualidad muy variables que permiten orientar el pensamiento o el discurso, sobre la base de aquel mismo vocablo movedizo, hacia rumbos diferentes, de tal suerte que ya no pueden tener las cosas y los vocablos una significación universalmente comprendida y admitida, ni en lo íntimo del hombre ni en el lenguaje.

Sin embargo, el que se hable acerca de la Historia, o de filosofía de la historia, de razón histórica, de conciencia histórica, de sentido de la historia y de otras expresiones con matiz "histórico", presupone por lo menos, que se admite algún significado estable de la noción "historia", significado que pretendería constituir un criterio general, es decir, un punto de referencia.

Ya que para definir o incluso para dar una mera precisión explicativa de un acontecimiento o de una serie de acontecimientos y de hechos, por más inciertos o sutiles que sean, se necesita un criterio central, hay que referirse a algún punto de referencia en y por el lenguaje; punto de referencia que no sea sólo supuesto y vagamente sobrentendido, sino que sea – con todos los matices que se quiere – explicitado y formulable. Es una necesidad fundamental del entendimiento, una necesidad de lógica elemental y de coherencia íntimamente exigida en cada hombre, moralmente o por lo menos intelectualmente libre, y luego de buena fe.

Y esto es válido tanto por la filosofía, como para la ciencia, la metafísica, la teología; valido para todos los campos del pensar y del sentir.

En este fenómeno de polivalencia de los términos y de los vocablos, cada vez más amplio, se ha desarrollado una tendencia más específica que podría llamarse el colmo del "frenesí lingüístico": es un esfuerzo para hallar una nueva comprensión de los textos y de los hechos, y aún para que se planteen y resolvan problemas a propósito de vida, historia, alma, fe, origen y postrimería, basándose en consideraciones muchas veces demasiado sofisticadas y alambicadas, hasta lo absurdo, del lenguaje, de las lenguas y de los vocabularios.

Como se verá, cuando tratemos de la hermenéutica, esta tendencia ha tomado a veces la apariencia de una nueva gnosis, de un esoterismo intelectual. Pero, a pesar

del carácter que a veces asume este esfuerzo, este método, signo de un sagaz y pío deseo de objetividad, no deja de causarnos un profundo malestar como el experimentado frente a la manifestación de un gran desorden, de un gran desconcierto, de una profunda confusión. Pues vemos claramente que, en el esfuerzo de captar y explicar la realidad del mundo, del hombre y de la historia, mediante una semántica cada vez más analizada y torturada, se acaba por perder de vista la referencia verdadera al verdadero verbo interior del hombre.

Por eso, hay que tener en cuenta el hecho que hemos llamado "frenesí lingüístico", y que tarde o temprano trae la disgregación dentro de cualquier empresa intelectual, espiritual y moral.

En el conjunto de las consideraciones a propósito de la historia, en los llamados tiempos modernos, a veces se ha considerado al hombre de la antigüedad, como totalmente desprovisto de interés espiritual o intelectual por el curso de las vicisitudes de la tierra, por la sucesión de los acontecimientos y de las sociedades. Y esto a veces por motivos filosóficos, sociológicos tendenciosos y no por una objetiva investigación de la verdad. A fin de entender lo realmente nuevo del amplio movimiento acerca de la historia y también a fin de evitar cualquier confusión provocada a veces por el "frenesí lingüístico", tenemos que referirnos antes que nada a las significaciones que ha tenido desde el principio el vocablo "historia".

La palabra "historia" (ἱστορία) es muy antigua. Su origen se pierde en el sagrado manantial misterioso de donde han brotado la palabra humana y las lenguas. En la remota Antigüedad, se la encuentra usada con varios matices.

En principio, significaba busca – indagación – información; y también el resultado de una información; es decir, según los casos, significaba un saber o un conocimiento: (Heródoto ([106]), Platón ([107]), Aristóteles ([108]), Demóstenes ([109]). Al mismo tiempo, se usaba en el sentido de relato oral o escrito de aquello que se conocía, que se sabía, que se había encontrado. Esto es en el sentido de narración (Heródoto ([110]), Aristóteles ([111]), Plutarco ([112]). ([113])

---

(106) HERODOTO, *2, 118.*

(107) PLATON, *Fedón, 96a.*

(108) ARISTOTELES, *De las partes de los animales 3,14.*

(109) DEMOSTENES, *275, 27.*

(110) HERODOTO, *1, 1.*

(111) ARISTOTELES, *Retórica 1, 4, 13.*

(112) PLUTARCO, *Periclés 13.*

(113) – Existe el verbo "istoreo, ἱστορέω" que quiere decir procurar saber: HERODOTO 1, 61; SOFOCLES, *Las Traquinianas v. 418.* Buscar a alguien – examinar o interrogar acerca de alguien: HERODOTO *2, 113;* EURIPIDES, *Ion v. 1547;* PLUTARCO, *Teseo 30;* POLIBIO, *3, 48, 12.* Por extensión, también significa saber - conocer - narrar verbalmente o por escrito lo que se sabe: ARISTOTELES, *De las plantas 4, 3, 13;* TEOFRASTO, *Historia de las plantas 4, 13, 1;* PLUTARCO, *Morales 30 d;* LUCIANO, *Del modo de escribir la historia 7.*

De todas estas referencias resulta claramente que se usaba el término "Historia" con matices varios, desde luego, pero resumidos todos en las palabras de Aristóteles: "Las indagaciones de aquellos que escriben sobre las acciones humanas" ("Retórica" I, 4, 1360), así como los hechos mismos relatados en su encadenamiento.

En el examen de toda esa información antigua a propósito de la transmisión por escrito de los hechos y de los acontecimientos cumplidos, y también en el examen de la gran literatura en la que se trata del destino de los pueblos, de las intervenciones de los dioses y de los destinos y repercusiones contraídas en el futuro por los hechos del pasado, se advierten algunas verdades que dan a comprender tanto la Antigüedad como los tiempos modernos, a propósito de conciencia, de historia, nociones de sentido de la historia y de conciencia de la historia, nociones que han penetrado y han influido mucho en el pensamiento teológico, y en el pensamiento y en el querer en la

— Existe la palabra "istor, ἵστωρ" de la que, según el parecer de los especialistas de la lengua griega, se formaron el verbo "istoreo" y la palabra "historia, ἱστορία". "Istor" significaba quien sabe - quien es competente - quien conoce algo o a alguien. — Se relacionan todas estas palabras "istor, istoreo, istoria" con el verbo "ida - ido, οἶδα" que quiere decir ver con sus ojos: HOMERO, *Ilíada I, 587;* EURIPIDES, *Orestes v. 1020;* PLATON, *República 620 a.* Observar - examinar: HOMERO, *Ilíada 2, 274 - 3, 364.* Representarse con el pensamiento - figurarse en la mente: HOMERO, *Ilíada 21, 61;* PLATON, *República 510 e.* Parecer - sembrar - hacerse semejante: HOMERO, *Ilíada 2, 791 - 20, 80;* HERODOTO, *6, 69 - 7, 56.* Ser informado de: HOMERO, *Ilíada 17, 219;* PLATON, *Apología de Sócrates 21 d.*

Cristiandad. Entre estas verdades, evidenciadas de todos modos por el examen de la información antigua, tienen que mantenerse las siguientes:

a) Si, por una parte, en cualquier época, el examen y el modo de examinar lo pasado o lo presente siempre han dependido y dependen tanto de la veracidad como de la riqueza de las fuentes de información, por otra parte, es, así mismo, incontestable que este examen y este relato dependen de aquello que puede llamarse el personal punto de vista del narrador al enfocar cualquier tema.

Antes de que alguien afronte el amplio tema del conocimiento objetivo y de la noción de lo real, es imposible que no se admita el prisma peculiar de cada persona, que filtra toda su experiencia; es éste el enfoque general que elige, enlaza, colorea y actúa como el ojo, que lo ve todo con sus posibilidades naturales siempre iguales; siempre son iguales salvo diferenciación fundamental en lo íntimo de la conciencia y de la intelección del hombre; y salvo mudanza general del ser. Cuando tratemos del problema del conocimiento objetivo de lo real, en este mismo libro, veremos por qué el hombre tiene que quedar maravillado delante de aquella armonía en la creación: armonía entre el prisma ontológico siempre personal de los seres, y el conocimiento realmente objetivo de lo real.

b) Siempre ha existido la preocupación de estar bien informado para referir hechos verdaderos. La investi-

gación filológica hasta la más remota Antigüedad demuestra que el sentido de la responsabilidad acerca de verdad que hay que describir y transmitir, no fue inferior a la existente en los tiempos modernos. Las ingenuidades, las lagunas en buena fe inevitables, las descripciones y explicaciones tendenciosas, privadas de un verdadero sentido de responsabilidad, hacía la verdad, no fueron más numerosas, en la Antigüedad, ni más graves que aquellas que se pueden registrar en los hombres, desde el principio de la "historia" hasta nuestros días; es lo menos que se puede decir.

c) En la exposición del desarrollo de los hechos o de las ideas, siempre han existido por razones intrínsecas de la naturaleza humana, consideraciones, implícitas o explícitas, que pueden llamarse escatológicas.

Es necesario que recordemos siempre estas tres verdades para evitar erróneas evocaciones del pasado cuando se trata del descubrimiento de una nueva dimensión del hombre. La única cosa nueva fundamental, que se ha añadido a los datos y las determinaciones del conocimiento es la Revelación.

La conciencia histórica

Das historische Bewusstsein

La noción general de "conciencia histórica", tanto en la filosofía, como en la teología – con toda evidencia y según el testimonio de todos – fue formulada y presentada incansablemente, durante una larga vida por el filósofo alemán Wilhelm Dilthey ([114]). Así define lo que llama "la conciencia histórica" ([115]):

> "La consideración de la ciencia histórica es una iniciativa alemana. Tuvo su cuna aquí en Berlín. Yo he tenido la suerte inestimable de vivir y estudiar aquí, durante aquel período. ¿Cuál era su punto de partida? Son las grandes realidades engendradas por la evolución histórica, los sistemas teleológicos (Zweckzusammenhänge) de la civilización de las naciones y en resumidas cuentas, la humanidad misma – sus desarrollos según una ley interior: después, el modo con el cual actúan, con formas de fuerzas organizadas

---

([114]) WILHELM DILTHEY (1833-1911), filósofo alemán, profesor de filosofía en Berlín.

([115]) El traductor francés tradujo la expresión "das historische Bewusstsein" por "le sentiment de l'histoire, el sentimiento de la historia". Pero la palabra "Bewusstsein" designa particularmente la "conciencia psicológica" y no meramente "el sentimiento".

y cuya historia nace en el seno de las rivalidades entre los Estados. Resultan consecuencias infinitas. Las resumiría yo fácilmente, llamándolas la conciencia histórica". ([116])

Desde luego, esta expresión no señala el verdadero comienzo de orientación del pensamiento hacia criterios historicistas, sino señala la teorización y el adoctrinamiento del reenvío, para toda cosa y acerca de la realidad, a la noción genérica y multiforme de la historia. Es preciso repetirlo: esto no es una elaboración que queda en los límites estrictos de los ambientes filosóficos de una época; es más bien una orientación del pensamiento que ha penetrado, o mejor dicho, que ha sido propagada con entusiasmo por teólogos protestantes y católicos, de tal modo que imprime cada vez más en el pensamiento y en la literatura general del mundo cristiano una especie de nueva "mística racionalista": el sentido de la historia – la conciencia histórica.

Martín Heidegger considera a Dilthey como el fundador-teórico de la nueva "filosofía histórica":

> "El desarrollo que hemos hecho del problema de la historia brotó de una asimilación de la labor de Dilthey". ([117])

Existe un incalculable número de manifestaciones que prueban como esta nueva jerarquía de criterios haya

---

([116]) WILHELM DILTHEY, *Discours du 70ème anniversaire,* en *Le monde de l'esprit,* ed. Aubier, París 1947, t. I, p. 13.

([117]) MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo,* p. 428.

profundamente penetrado en el ambiente del mundo cristiano. Estas manifestaciones a veces son discrepantes y aún contradictorias entre ellas, y, llegado el caso, conducen hacia orientaciones filosóficas o teológicas diferentes, pero constituyen un indicio y una prueba idénticos: la prueba de esta honda penetración en el pensamiento y hasta en la conciencia de los cristianos y también en la Iglesia católica. Siempre es útil dar unos ejemplos para demostrar esta realidad:

Podemos referirnos al "Curso de dogmática" en once volúmenes, cuyo título genérico es "Mysterium salutis" ([118]). Al final de esta suma dogmática, redactada cada vez por cierto número de teólogos (dieciocho para el primer volumen) y dirigida por dos sacerdotes profesores de teología ([119]), se añade un duodécimo volumen cuyo título es "Léxico de los teólogos del siglo XX", dirigido por Piersandro Vanzan S. I. y Hans Jürgens Schultz. Tanto en la introducción, como en el cuerpo del texto, el libro empieza por la obra de Wilhelm Dilthey.

El P. Piersandro Vanzan comienza así la introducción del gran "Léxico":

> "Deseando dar un marco a los ciento once retratos que constituyen la galería de este *Léxico,* empezaremos por poner en un marco la teología del siglo XX, en el viraje cultural típico de nuestra época: la aparición de la conciencia histórica, que

---

([118]) *Mysterium Salutis,* Queriniana, Brescia 1967-1978.

([119]) R. P. JOHANNES FEINER y DOM MAGNUS LÖHRER.

Gadamer ([120]) considera como 'la más importante de las revoluciones que hemos experimentado después de la llegada de los tiempos modernos'. Por la palabra conciencia histórica, se entiende por una parte la nueva comprensión (apriorístico-transcendental) que tiene el hombre de sí mismo, en calidad de 'ser en la historia' (por el cual su ser concreto ya no es entendido estáticamente, ni dado universalmente...) y por otra parte, la nueva comprensión o descubrimiento que, en este aspecto determinado de su constitución específica, reagrupando mundo y tiempo, el hombre saca de la 'historia de su ser'.

"Toda la obra de Dilthey, que inaugura nuestro *Léxico,* para mostrar aquel viraje cultural, consiste en el esfuerzo de construir paralelamente a la crítica de la razón pura kantiana, una crítica de la razón histórica, con objeto de redimensionar la pretensión que tiene la conciencia filosófica hegeliana, la cual cree que es un 'saber absoluto', y sacar, al contrario, una comprensión limitada pero segura de las ciencias del espíritu. ([121])

El espacio y la importancia otorgados a Wilhelm Dilthey, que no era teólogo, en un "Léxico" dedicado a los "Teólogos del siglo XX", también constituye una

---

([120]) HANS-GEORG GADAMER, nacido en 1900, profesor de filosofía, sucesor de JASPERS en la Universidad de Heidelberg en 1949.

([121]) *Lessico dei Teologi del secolo XX:"Mysterium salutis",* Suplemento (vol. 12), Queriniana, Brescia 1978, introducción p. XIII.

prueba. Aparte de Dilthey, el que este "Léxico" mencione a personas que, de todas formas, no pueden ser consideradas como teólogos, también es demostrativo. Esos son: el filósofo Martín Heidegger, los profesores de filosofía Karl Jasper y Hans-Georg Gadamer, el psiquiatra Karl-Gustav Jung, el filósofo marxista alemán Ernst Bloch, el filósofo y dramaturgo Gabriel Marcel, el poeta francés Charles Péguy, el novelista francés Georges Bernanos, el físico Karl Friedrich von Weizsäcker, el sacerdote-obrero Henri Perrin, el ingeniero Friedrich Dessauer.

Por otro lado, no se puede dejar de considerar como una señal muy significativa el hecho de no estar incluidos en la lista de los ciento once téologos del siglo XX personalidades como el P. Garrigou-Lagrange y el Cardenal Charles Journet.

Hay que precisar muy bien aquí que tal observación, de ningún modo quiere dañar a las personas mismas citadas en el diccionario. Esto debe excluirse y es totalmente extraño a las intenciones y a los criterios de estas páginas. Sólo se trata de manifestaciones intelectuales y espirituales, manifestaciones que atañen fundamentalmente a la vida intelectual y espiritual de la cristiandad y de la Iglesia.

Otra prueba de la extensión y de la penetración del criterio y de la sensibilidad historicistas en el ámbito de la teología católica está constituida por los escritos de Karl Rahner. He aquí una consideración, entre muchas otras,

que en el fondo, difunde la historicidad absoluta en el conocimiento:

> "Vivimos en la historia, y sólo en su progresión poseemos la verdad eterna de Dios que es nuestra salvación. En esta historia ésa (la verdad) es siempre igual, mientras ha tenido y tiene todavía una historia. Esta univocidad siempre existe pero no permite nunca que la apartemos de sus formas históricas, para poder salir así, por lo menos en nuestro conocimiento de la verdad, del movimiento continuo y del flujo histórico, para poner pie en la orilla firme de la eternidad. En la historia poseemos lo eterno que presenta la verdad, pero justamente, lo poseemos sólo si confiamos en su progresión continua". ([122])

El teólogo protestante Rudolf Bultmann ([123]) con matices diferentes, manifiesta la misma acepción general de la noción de historia y de la visión historicista de la realidad. He aquí por ejemplo, una de sus numerosas consideraciones:

> "El resultado global del desarrollo fue una aparición cada vez más apremiante de la historicidad del hombre, en el sentido de que el hombre depende de la historia, es entregado a ella; y su Weltans-

---

(122) KARL RAHNER, *Sulla storicitá della teología,* en *"Nuovi Saggi III",* ed. Paoline, Roma 1969, pp. 109-110.

(123) RUDOLF BULTMANN (1884-1976), profesor de exégesis del Nuevo Testamento en Marburg.

chauung ([124]), sus juicios, su religión son condicionados por las circunstancias históricas en las que se encuentran sucesivamente. Tal perspectiva es el leitmotiv de la historiografía del llamado positivismo histórico; pero su elaboración sistemática desde el punto de vista filosófico, se edificó sobre la filosofía de la historia de Wilhelm Dilthey. La consideración de la historia se hace aquí 'psicología que entiende' ". ([125])

Hablando Bultmann acerca de las ideas de Gerhard Krüger ([126]), en el mismo texto, dice también:

"Es evidente que Krüger pondrá en antítesis historia y tradición, si historia es el cambio continuo, y tradición al contrario el elemento constante. Esta contraposición de historia y tradición me parece imposible". ([127])

"Por lo tanto, la respuesta a la pregunta: ¿Cuál es el elemento constante del hombre? tiene que ser: su historicidad. ¿Estamos en pleno relativismo? En

---

([124]) Weltanschauung: Cosmovisión.

([125]) RUDOLF BULTMANN, *Riflessioni sul tema: Storia e tradizione,* extracto de "Weltbewohner und Weimaraner", Zurich 1961, publicado en *"Credere e comprendere",* Querinana, Brescia 1977, p. 939.

([126]) GERHARD KRÜGER, nacido en 1902, profesor de filosofía en Heidelberg.

([127]) RUDOLF BULTMANN, *Storia e tradizione,* en *"Credere e comprendere",* Brescia 1977, p. 941.

efecto, el análisis de la historicidad realizado por Heidegger, ha de ser considerado como la radicalización del relativismo de Dilthey". [128]

Para que podamos ilustrar cuánto esta mentalidad, que llamamos historicista, determina y matiza todo el pensamiento filosófico y teológico del ambiente cristiano universal, presentamos dos consideraciones del profesor de teología Jürgens Moltmann [129], protestante:

> "La vivencia histórica epocal del hombre moderno se basa en la experiencia de posibilidades nuevas, opresoras, imposibles de dominar con los medios heredados de las tradiciones. Son posibilidades nuevas para el bien y para el mal, para el progreso y para el hundimiento definitivo". [130]

> "Ahora bien, el sentido para la historia, el interés por la historia y la necesidad de entender la historia surgen siempre en tiempos críticos, en tiempos inquietos, en que emergen en el horizonte posibilidades nuevas, no conocidas ni sospechadas hasta ahora". [131]

---

(128) RUDOLF BULTMANN, *Storia e tradizione*, en *"Credere e comprendere"*, p. 943.

(129) JÜRGEN MOLTMANN, nacido en 1926, profesor de teología en Tübingen.

(130) JÜRGEN MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, ed. por Sigueme, Salamanca 1977, p. 299.

(131) JÜRGEN MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, p. 302.

Estas escasas ilustraciones y consideraciones no dan ciertamente una imagen completa de la totalidad del fenómeno historicista; tampoco ofrecen una explicación completa que pueda constituir un criterio estable de investigación y de conocimiento. Sin embargo, manifiestan cuanto se ha convertido universal tal reenvío a la noción de historia para tratar cualquier tema; universal porque embiste todos los campos del pensamiento y de la vida afectiva del hombre.

No tendría esto gran significado para la vida real de los hombres ni para el progreso de esta misma historia de los hombres, si no hubiera producido y produjera continuamente, en la más intima profundidad del entendimiento y de la voluntad humanas, un desarraigo de las referencias perennes, conscientes o semiconscientes, insustituibles, confirmadas, purificadas y universalizadas por la Revelación.

Necesitaría un trabajo asíduo y colectivo más de una generación para elaborar una simple "antología" de los escritos y actos, en todos los campos y de una sola época, concerniente al fenómeno de este desarraigo y de esta substitución de criterios. La palabra "época" puede significar varios siglos, desde un punto de vista, o pocos decennios desde otro. Pero, aunque tal "antología" existiera, y que fuera posible tal acumulación de textos, relatos de actos que expresasen esa mentalidad nueva, ese nuevo rumbo del pensamiento y de la voluntad, esa elaboración sería un trabajo y un sacrificio inútiles y vanos.

Sería inútil y vano a causa de dos motivos: en primer lugar porque para la conciencia que no hubiera perdido los puntos de referencia fundamentales y esenciales confirmados por la Revelación, sería suficiente una rápida ojeada circular para informarse y tener una idea de la extensión e importancia del fenómeno de la alteración historicista de los criterios; en segundo lugar, porque teniendo ya su visión general alterada, la acumulación de los textos que ilustran esa transformación de mentalidad y sensibilidad ante la realidad del mundo y de la Revelación sólo confirmaría esta conciencia en su nueva visión, por el mero hecho de la cantidad de ejemplos.

Sin embargo, uno de los síntomas de esta era – llamémosla historicista – es un esfuerzo desesperado para formar esta quimérica "antología"; a veces se percatan de la imposibilidad de tal fuente artificiosa de saber, es decir de una tal plenitud de saber, los que están presos de la corriente y golpeados en el inmenso océano, por olas siempre nuevas de saber fugitivo, se tienen la añoranza de la tierra firme, pero la buscan en islas inexistentes, en vez de elevarse hacia el origen de todas las referencias.

Se dan cuenta del callejón sin salida y lo confiesan, pero sin declarar la quiebra. Esta confesión es un testimonio, involuntario quizás, pero, a pesar de todo, un testimonio del vano errar en medio de un saber problemático, muchas veces sofisticado y siempre relativo, errar que conduce a la erradicación de criterios estables, errar que altera, en primer lugar, la verdadera noción de la

Historia, y por consiguiente trastorna la conciencia íntima de la relación entre la identidad, la vocación del hombre con su misión, misión temporal y eterna.

Esta última consideración puede parecer a algunos algo exagerada. Es difícil darse cuenta de un tal deterioro de criterios. Por eso, en todos los campos del pensamiento, es necesario referirse constantemente a testimonios y a pruebas que disipen las dudas y aclaran a las conciencias, sobre todo de los jóvenes que, movidos por algún deseo de verdad más o menos profundo, y generosos por naturaleza, se quedan muchas veces desconcertados y dubitativos en el primer encuentro con ciertas palabras y realidades.

Existen textos que indican claramente el carácter trágico de esta aventura intelectual. He aquí por ejemplo, cómo Karl Rahner habla del papel que en adelante desempeña el volumen de saber en el problema del conocimiento de lo real:

> "¿Puede hacer más el hombre, en su situación caracterizada por una "concupiscencia gnoseológica" (que no permite ni elaborar ni sintetizar la masa enorme del saber) que retirarse hacia este centro original? un centro de este tipo existirá". ([132])

Según Rahner, esta "concupisciencia gnoseológica", concupisciencia del conocimiento, es desde el origen, o se

---

([132]) KARL RAHNER, *Motivazione della fede oggi,* en *Teologia dall'esperienza dello spirito: "Nuovi Saggi VI",* ed. Paoline, Roma 1978, pp. 26-27.

ha convertido poco a poco (el autor no lo precisa) una característica estable de la situación del hombre, por lo menos de su situación actual. Eso resulta de esta dilección intelectual que no permite sintetizar la suma del saber. Según Rahner, todavía, no permite el conocimiento, porque el conocimiento significaría una síntesis de la suma del saber, en todos los campos. Sería una elaboración del hombre sobre esta suma enorme del saber, en los campos diversos.

Pero si fuera verdadero eso, el hombre debería dejar de esperar en cualquier cosa. Porque el conocimiento nunca puede ser considerado como el resultado de un dominio del saber, ni de una elaboración analítica sobre la base de este mismo saber.

Dice Rahner que el hombre ante tal imposibilidad no puede hacer más que retirarse hacia un centro original. Añade que tal centro existirá. Pero si existe, ¿por qué se retira el hombre hacia este centro, después de fracasar en señorear el saber, basándose en las propias fuerzas, es decir lejos de este centro? ¿Por qué no apoyarse siempre en este centro? ¿Por qué sigue la "concupiscencia" intelectual que, según toda evidencia, es completamente distinta del gozo que proporciona el conocimiento del espíritu? También es muy significativo lo que añade Rahner:

> "Hoy, ya no es posible conseguir una síntesis perfecta entre todas las verdades de fe por una parte, y el saber y la mentalidad actuales por otra parte.

Por eso, en nuestro mundo, el teólogo que trabajó durante toda su vida, dedicándose a su ciencia, también tiene el derecho de decir por ejemplo que, dado que no es exégeta, no está en condiciones para explicar cómo se concilian positivamente Mateo 16, 18 y el oficio de Pedro tal como existe y es aceptado con fe en la Iglesia católica actual. Para este fin, efectivamente, tendría que poseer tal cantidad de conocimientos que una cabeza única no es capaz de contener. Las afirmaciones de antaño de la teología fundamental acerca de este problema ya no bastan, por cierto, para dar una respuesta objetiva". ([133])

En estas líneas, otra vez, se expresa la alteración de las referencias y de los criterios permanentes. ¿Por qué ya no son posibles "las afirmaciones", mientras que una vez, por lo menos, fueron posibles? ¿Se trata de hacer una síntesis de todas las verdades de la fe, con el saber y la mentalidad de cierta época? ¿Es eso que supone la expresión "verdades de la fe"? ¿Sería realmente alérgico el saber, con su crecimiento, a las verdades de la fe? ¿Sería necesario tener una cabeza sobrehumana, capaz de contener una cantidad inmunerable de conocimientos diversos, para que uno sea exégeta y pueda entender que Pedro debía tener un sucesor, que la Iglesia de Cristo no podía ser ni puede ser el símbolo de ninguna otra realidad sino de la del Reino; y que todas las pruebas

---

([133]) KARL RAHNER, *Motivazione della fede oggi*, p. 27.

terrenas, todas las alteraciones o traiciones humanas en su seno no le habrían desposeído de su carácter ni tampoco la necesidad de un legislador y de un pastor supremo?

Pero se ve claramente que para Karl Rahner el oficio de Pedro que se acepta con fe en la Iglesia de hoy, no puede ser admitido ni explicado, a causa de la imposibilidad que tenemos de señorear la extensión del saber, con objeto de sintetizarlo con la fe y la mentalidad actual. Así Karl Rahner, a pesar de su perseverancia de análisis de "diletante", como él mismo dice, muchas veces se encuentra delante de la pared que edifica la "concupiscencia gnoseológica". Por eso, entre muchas otras manifestaciones parecidas, exclama:

– "Hay que inculcar continuamente al cristiano, hoy, como una evidencia, que el hombre ha de soportar, aun independientemente de la fe y de la teología, el dato de hecho de la concupiscencia gnoseológica. ¡Cuántas cosas existen en nuestro mundo, que no logramos organizar en una síntesis positiva! " (134)

– "Cuando hablo de la relación entre papado y episcopado, advierto que tengo que ser precisamente filósofo en Derecho y especialista en Derecho político; pero, no lo soy ni puedo llegar a serlo.

---

(134) KARL RAHNER, *Motivazione della fede oggi,* pp. 30-31.

– "Hoy, estoy en condiciones para escribir sólo como un "diletante".

– "Prescindiendo de unos ensayos sobre la historia del dogma de la penitencia, todo lo que escribí no es, de ningún modo, ciencia teológica, y aún menos filosófica (de especialización). Huele demasiado a "diletante". Por otra parte, en la situación moderna que describí, eso se justifica muy bien, y no me avergüenzo de ello.

– "No creo que con este juicio desvalore lo que escribí. Mantengo absolutamente que hoy, cuando hablamos a hombres que quieren saber algo existencial ([135]), no podemos hablar ni escribir de otro modo". ([136])

He aquí la confesión significativa: se puede hablar a los hombres – que quieren enterarse de la propia existencia – sólo con un lenguaje de "diletante", porque no es posible que "una sola cabeza pueda contener el saber entero de los hombres", según la palabra misma de

---

([135]) Es Heidegger quien especificó la diferencia entre "análisis existencial" y "análisis existenciario". Podemos decirla en pocas palabras: "Existencial" (Existentiell) corresponde, según el pensamiento de Jaspers, a la pregunta "¿Qué es el ser hombre? ", y "Existenciario" (Existentiale) atañe al ser en general, más allá del ser humano preciso. *Essere e tempo,* p. 29.

([136]) KARL RAHNER, *Semplice chiarimento al riguardo della propria opera,* en *Teologia dall'esperienza dello spirito, "Nuovi Saggi VI",* ed. Paoline, Roma 1978, pp. 738-739.

Rahner. Hemos de volver a este tema, a propósito de lenguaje, de objetividad y de subjetividad. Pero, el que se considere el discurso del hombre incapaz de poseer una arquitectura, una universalidad o una referencia directa a una verdad que transcende estos saberes diversos, a causa de la suma de esos saberes especializados, es una visión de una tristeza infinita.

La posibilidad que tiene el hombre de formular temas y plantear problemas, como expresiones de un aspecto de la realidad o de la realidad entera, es infinita. No existen límites, para el espíritu humano, en la modulación de los conceptos, teniendo como base las combinaciones inacabables de los datos sea de la experiencia, sea de la especulación, sea de las elaboraciones personales y gratuitas. De la misma forma que no existen límites en la composición de los desarrollos melódicos y de los conjuntos armónicos, combinando los siete tonos y los cinco semitonos admitidos convencionalmente como base del lenguaje musical.

Esta posibilidad de engendrar problemas y temas está delimitada y condicionada sólo cuando existe una finalidad percibida conscientemente e inamovible, o cuando existen referencias y criterios permanentes en el hombre.

Por eso sería absurdo creer que hubiera que desplegar delante de nosotros todas las combinaciones posibles — por lo menos todas las combinaciones hechas por los hombres hasta nuestra época — para que, en fin, podamos penetrar el misterio de la música, reconocer sus leyes y formular enunciados de conocimiento seguro.

Sería absurdo en primer lugar porque son imposibles tal posesión y tal despliegue. En segundo lugar – es eso lo más importante – porque aunque se revelase posible tal información gracias a alguna técnica extraordinaria, no ayudaría para nada el adelantamiento de nuestro conocimiento verdadero del misterio y del universo musical. También vale esto para la total información imaginaria en todos los campos.

Sin embargo, en la historia del pensamiento, muchas veces, asistimos a la manifestación de tal tendencia, y algunas veces a una disposición del espíritu tal como la manifiesta la declaración de Rahner sobre la necesidad de ver y escribir las cosas solo como un "diletante" ([137]). Cierto es que en la tierra, no se puede andar y pensar sin alguna información. El que se exista trae consigo la necesidad de una información en lo que atañe a la necesidad inmediata de existencia física y en lo que atañe al pensamiento desinteresado como al culto, la oración y la adoración.

([137]) "Aunque tuviese que suscitar todas las indignaciones y contrariar todos los prejuicios, tengo que decirlo, porque es la verdad: *ser más es ante todo saber más*. Más fuerte que todos los fracasos y todos los razonamientos, llevamos en nosotros el instinto de que, para que seamos fieles a la existencia, tenemos que saber, saber cada vez más, y por eso tenemos que buscar, buscar siempre más; no sabemos exactamente qué, sino Algo que, por cierto, tarde o temprano, aparecerá a los que sondearon lo Real hasta el fin". (PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L'Avenir de l'Homme"*, Ed. du Seuil, París 1959, p. 31 y 32).

Cierto es que no hay que hablar y pensar como Auguste Comte que presumió de haber establecido su sistema filosófico "de modo irrevocable", como él mismo dijo, sin que haya leído autores conocidos ([138]). Pero eso no disminuye la gravedad del hecho que un gran número, entre la juventud estudiante o activa, sea en el marco religioso, sea en el campo político o social, se deja llevar, a veces con complacencia, por el espejismo de una

---

– "La naturaleza no impuso término al perfeccionamiento de las facultades humanas; la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida; los progresos de esta perfectibilidad en adelante son independientes de toda potencia que quisiera pararlos y no tienen otro límite sino el de la duración del globo donde nos echó la naturaleza. Sin duda que estos progresos pueden seguir un andar más o menos rápido pero jamás retrógrado. – Todo nos dice que tocamos la época de una revolución entre las mayores de la especie humana... El estado actual de las luces, nos garantiza que será feliz". (ANTOINE DE CONDORCET, *"Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain"*, citado por Jacques Chevalier, *"Histoire de la pensée"*, vól. 3, p. 469. Antoine de Condorcet se envenenó durante "la Terreur" para escapar del patíbulo.)

([138]) AUGUSTE COMTE (1798-1857). Es muy reveladora e instructiva la lectura de las líneas de quien es considerado como el fundador del positivismo. En el prefacio de su "Curso" (lección 56) dice que no ha leído nunca a Vico, ni a Kant, ni a Herder, ni a Hegel, y añade que esto "contribuyó en mucho a la pureza y a la armonía de mi filosofía social. Pero, irrevocablemente constituída esta filosofía, me propongo aprender proximamente, a mi manera, la lengua alemana, para que aprecie mejor las relaciones necesarias de mi nueva unidad mental con los esfuerzos sistemáticos de las principales escuelas germánicas". Citado por J. Chevalier, *"Histoire de la pensée"*, ed. Flammarion, París 1966, t. IV, p. 308, n. 1.

"información total" y por el culto de la "búsqueda" en el dédalo de la información inacabable, sin verdadero hilo de Ariadna.

En todos los campos, lo principal es el criterio fundamental que determina lo que llamamos el enfoque general. La "información total" en todas las épocas fue y siempre será un espejismo que permite moverse sin parar hacia un término que se aleja y se desplaza constantemente; luego, sin compromiso interior para con una Verdad absoluta, irrefutable y transcendente. Es posible complacerse en semejante movimiento hacia un fin irreal; el espejismo no está en el fondo de un horizonte, sino más bien en el hombre. La falta de criterios fundamentales puede crear un espejismo de la "información total" o un "agnosticismo beatífico" consciente o no, reconocido o velado.

La facilidad de palabras que tiene el hombre permite contestar tal comprobación. Esto no impide, no obstante, que del movimiento activo y entusiasta hacia el espejismo de la "información total" como del "agnosticismo beatífico" nazcan a cada momento criterios nuevos, y se crea un pluralismo sin límites de criterios y a la vez de fines. En tales casos, cualquier saber nuevo, cualquier información nueva, cualquiera especulación e intuición entran en el "yo" como en un tonel de las Danaides. Pues – hay que decirlo, por muy duro que parezca – a causa de la falta de amor fundamental, el "yo" no puede permitir un criterio y una Referencia objetivos y eternos. En tal caso, se puede acumular infinitamente varias informa-

ciones y criterios nuevos; el tonel de las Danaides queda sin fondo. El culto intrínseco del yo no permite un Conocimiento, una comunión directa con lo real eterno.

Se cumple efectivamente lo que dijo Jacobi (139) cuando definió a Kant: "el egoísmo especulativo" (140). No se trata aquí de un pequeño juego del espíritu a propósito de psicología; ni siquiera se trata de la comprobación de una manifestación psicológica ocasional; se trata de la negación ontológica que en su "autoculto" el yo opone a la verdad objetiva y eterna.

Por eso, al meditar nosotros en la naturaleza y en el origen del movimiento teológico, no es necesario – y desde cierto punto de vista es inútil y aún nefasto – querer seguir todas la "investigaciones analíticas" que se han tentado y siempre se tientan con la pretensión de precisar la naturaleza y la definición de la filosofía, de la teología y de la ciencia, las relaciones entre ellas, y la evolución de estas relaciones, tal como resultaron desarrolladas, por ejemplo, gracias a la penetración de Aristóteles en la Escuela (141), para que podamos observar que en tiempos de Dilthey, se plasmó, de modo especial,

(139) F.H. JACOBI (1743-1819), filósofo alemán, que se opuso al iluminismo.

(140) *"Dizionario dei Filosofi"*, ed. Sansoni, Firenze 1976, p. 623, col. 2.

(141) Se considera la penetración de Aristóteles en Occidente como un hecho que no se puede describir históricamente con precisión en todos sus pormenores. Establecer exactamente quién tuvo idea de las primeras traducciones, cuándo, cómo y

el acontecimiento cuya importancia ya señalemos, y que, desde ya mucho tiempo, pero particularmente cien años antes, en tiempos de Kant ([142]), de Hamann ([143]), de Herder ([144]) y de Jacobi, empezó a cambiar la orientación del pensamiento y a transformar los criterios en el mundo cristiano: el hecho de referirse a la historia del mundo, no sólo como mero fenómeno de sucesión

---

por qué se las hizo y establecer con exactitud toda la sucesión de las traducciones y de las influencias en el seno de la cristiandad de los siglos XII y XIII no es posible. Aunque Boecio comenzó una traducción de las obras de Aristóteles en el VI siglo, sólo mucho más tarde, en el siglo XII se hicieron traducciones de las obras principales que difundieron el empirismo naturalista peculiar de Aristóteles en los ambientes cristianos. Así fue como gracias a Abelardo y después a santo Tomás de Aquino se utilizaron Aristóteles y el pensamiento científico en la argumentación gnoseológica de la teología de la Escolástica. Algo es cierto: prescindiendo de la utilización que hizo santo Tomás de los fundamentos de Aristóteles, el Occidente cristiano ha sido sacudido – poco a poco, pero efectivamente – por el naturalismo peculiar de Aristóteles. Cf. Fernand Van Steenberghen, *"La Filosofia nel XIII secolo"*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 58 y siguientes; y Maurice de Wulf *"Histoire de la philosophie médiévale"*, Institut de philosophie, Louvain 1924, t. I, p. 66 y siguientes y p. 147 y siguientes.

([142]) EMMANUEL KANT (1724-1804), profesor de filosofía en Königsberg durante toda su vida.

([143]) J.G. HAMANN (1730-1788), filósofo alemán que se opusó al iluminismo. Amigo de Herder.

([144]) G.G. HERDER (1744-1803), filósofo alemán a quien muchos consideran como el fundador de la filosofía de la historia, criticó el iluminismo.

inacabable de acontecimientos y de relaciones entre los seres, y no sólo como cadena de hechos sucesivos e interdependientes por medio de los cuales se cumplen los destinos conocidos o desconocidos del hombre, sino referirse a la historia como fuente única para la especulación filosófica y la "metafísica", por el Conocimiento y la Verdad. Referirse a la Historia, al desarrollo histórico, como si el mismo constituyera la esencia y los fines últimos del hombre.

Este modo de enfocar y juzgar la realidad de los acontecimientos y la vida, que se concreta en criterios que podemos llamar "criterios de escatología historicista", ha tenido, a la larga, consecuencias insospechables e incalculables: ha alterado en la conciencia de los hombres el verdadero sentido del misterio de la Historia, y por consiguiente la verdadera realidad de la historia.

Cierto es que las relaciones del hombre, relaciones originales y constitucionales, en cuanto ser y persona, con su origen, con su misión y su finalidad fueron alteradas por la culpa inicial, pero restablecidas en sí y en las conciencias por la Revelación del Redentor. Esas relaciones han sido derribadas, de modo más o menos radical en las mentes, por la preponderancia de la "conciencia histórica": la persona es empujada a buscar su origen y su cumplimiento, no sólo a través y por medio de los acontecimientos que constituyen la historia, sino en vista de historia y para la historia, "en vistas" de un porvenir que no sea metahistórico, ni siquiera infrahistórico, sino pura y totalmente histórico.

Frente a esta imagen de nuestros días, frente a todos los escritos y las enseñanzas orales que se difunden por el mundo, y en particular entre la juventud estudiante, con el nombre de teología, a menudo muchos se hacen esta pregunta: ¿Cuáles son la causa y las leyes fundamentales de tal evolución de las cosas desde Jesucristo cuando anuncia El: "quien pierde su vida, gana la vida eterna", desde San Pablo cuando dice en nombre de Cristo: "nuestra ciudad está en el Cielo", hasta la "conciencia histórica" de Dilthey, la visión filosófica de la conciencia histórica de Gadamer, y la historicidad fundamental de la antropología teológica de Rahner ([145]); hasta la teología "siempre en situación" de Schillebeeckx ([146]) o la teología "de abajo" de Küng ([147])?

([145]) "Una filosofía hodierna y por consiguiente la *teología* no puede ni tiene que permitirse quedar atrás en relación a la *revolución antropológico-transcendental dirigida por la filosofía moderna* desde Descartes, Kant, pasando por el idealismo alemán (incluso las corrientes de oposición) hasta la fenomenología, hasta la filosofía existencialista y hasta la *ontología* fundamental de hoy". (KARL RAHNER, *Teología e antropología,* en *"Nuovi Saggi III",* Ed. Paoline, Roma 1969, p. 61).

([146]) EDWARD SCHILLEBEECKX, O.P., nacido en 1914, Maestro en teología, profesor de teología dogmática en la Universidad de Nimega, perito en el Concilio Vaticano II, director de la sección dogmática de la revista internacional "Concilium" que fundó con Karl Rahner en 1963.

– "No tuvimos nunca una expresión "totalmente" uniforme y metahistórica de la fe; no tuvimos nunca una expresión que no sea histórica. La fe, tenemos que pensarla de nuevo en las circunstancias modernas..." (EDWARD SCHILLEBEECKX, en *La fede nel pluralismo della cultura,* Cittadella, Assisi 1979, p. 254).

En general, todas las teorías filosóficas y todas las doctrinas teológicas, y aún la historiografía, en principio preparan una especie de respuesta, pues pretenden querer tener, o haber captado las causas y leyes fundamentales de lo real, y por consiguiente, las leyes fundamentales acerca de la historia, de la evolución del mundo, de la misión del hombre y de sus fines últimos.

Cualquiera doctrina y cualquier sistema traen consigo implícita o explícitamente un juicio sobre todos los acontecimientos que ocurieron hasta su época. Desde la remota Antigüedad, y etapa tras etapa del desarrollo del pensamiento, siempre el pensador, el filósofo o el "teólogo" presenta una intuición de las leyes y de las normas de lo real, tanto a própósito de las esencias de los seres, como de las existencias; tanto a propósito de la inmutabilidad como del movimiento.

– "Este contacto en la fe con la realidad de la salvación – Dios, Cristo – siempre se sitúa diferentemente, según las circunstancias terrenales. He aquí una afirmación central en toda la teología de Schillebeeckx, para que éste justifique su proyecto de nueva interpretación de la fe". (PAUL BOURGY en *Bilancio della Teologia del XX secolo,* Città Nuova, Roma 1972, vól. 4, p. 259).

(147) "Una cristología futura ha de examinar los reparos fundamentales, apenas aludidos aquí – sin prevenciones dogmáticas –. En pocas palabras: ¿por qué no sería posible una cristología elaborada no especulativa o dogmáticamente desde arriba, sino históricamente desde abajo? " (HANS KÜNG, *Incarnazione di Dio,* Queriniana, Brescia 1972, pp. 560-561).

Ahora bien, este entuír las leyes y las normas, real o ilusorio, trae implícitamente consigo una explicación (una proposición de explicación) del proceso de los acontecimientos y de las ideas que constituyen el aspecto al menos exterior de la historia. Por eso, podemos decir que en todos los sistemas filosóficos y las doctrinas teológicas cabe un principio a propósito de la evolución de las cosas del mundo, de la historia, y por consiguiente, un principio de respuesta a quién quiere saber cómo, de la palabra de Cristo y de San Pablo, llegarón en el mundo cristiano, ideas y conceptos, sentimientos y "visiones de las cosas", que en tiempos llamados modernos, hicieron levantar los conceptos historicistas, y más particularmente la *filosofía de la historia.*

El "construir" una especie de historia de la "filosofía de la historia" no puede dar por lo tanto una respuesta, una imagen que corresponda a la realidad profunda. Y es así por principio, y según la experiencia humana al correr de los siglos. Aquí el fin y la intención son varios, y son sencillos y precisos: manifestar, con toda la paciencia necesaria, ciertos datos que permanecen en el desarrollo de las doctrinas y de los hechos en la vida, y que pueden constituir una especie de constante en la sucesión de las ciudades y de los sistemas. Se trata de datos cuya resultante orientó y sigue orientando el pensamiento y la conciencia hacia conceptos y concepciones historicistas de la realidad.

Forma parte de las posibilidades del hombre el ver más o menos claramente cuán grande fue y sigue siendo

hoy, la influencia de esos datos intelectuales y psicológicos, de esa tendencia historicista en la formación y en la orientación del conjunto de las corrientes teológicas actuales, en la cristiandad en general y también en la Iglesia Católica.

Cualquier trabajo, a fin de entender esta influencia, no tendría valor si sólo fuera una manifestación de cultura, un "bagaje" superfluo en la memoria del hombre. Pues aun la percepción y la penetración de la realidad más rica de argumentos, illustraciones y matices, resultaron siempre imperfectas y no tendrán ningún valor real para el hombre si no son iluminadas e interpretadas por medio de una referencia, una finalidad permanente que ni los hechos ni el trabajo condicionan. Entonces, con este fin y a esta luz, la percepción y la comprensión de los datos del movimiento historicista en general, tienen una importancia a fin de que el hombre pueda emerger de esta inmensidad de trabajos, de movimientos y de las tendencias de siglos, y recibir la luz que armoniza y explica los hechos y las doctrinas, y disipa todo lo inútil: es decir obtener la verdadera visión de la historia.

* * *

En el espacio de los 366 años que pasaron desde la muerte de Lutero (1546) ([148]) hasta la muerte de Dilthey (1912) el mundo, y más particularmente el mundo cristiano, ha conocido grandes trastornos de toda índole intelectual, espiritual y social. En este tiempo, numerosísimas corrientes y tendencias se han manifestado, las cuales han influido profundamente en la vida intelectual y espiritual, y en consecuencia en la vida doctrinal y aun la vida moral en la Iglesia y en el mundo.

Si alguien – sí espíritu libre, libre de cualquiera pequeñez de ambición social, de cualquiera vanagloria intelectual, libre porque ama por encima de todo la verdad – deseara formarse una idea que corresponda más o menos con la realidad de este período, se daría cuenta bastante rápidamente que se halla delante de un montón inextricable de conceptos, de clasificaciones, de denominaciones, de corrientes, de ideas y de personas. Se quedaría estupefacto ante esta energía inmensa que, por lo menos en una gran parte, no ha logrado transmitir ni certidumbre, ni paz, ni alegría de amor a la verdad, en el corazón y en el espíritu de las sociedades, y de la mayor parte de los hombres en la cristiandad en general.

Este hombre, en relación con la filosofía y la teología, deberá cansarse mucho por hallar, en el seno de la misma teoría o entre varias teorías, alguna conse-

---

([148]) MARTIN LUTERO (1483-1546) ejerció muy grande influencia sobre la filosofía alemana y facilitó el deslizamiento al historicismo en el ambiente cristiano.

cuencia interna en el empleo de los términos y de las clasificaciones, de las corrientes y de las épocas, a propósito del pensamiento, de la acción, y a propósito del origen y de los fines últimos de la historia y de la vida.

Alguno podría considerar tales palabras como exageradas, o incluso francamente injustas, que no reflejan la realidad objetiva. Pero no son ni exageradas ni injustas, porque, como se ha dicho – y lo veremos más tarde – estamos viviendo hoy en un nebulosidad de términos, de significaciones equívocas y contradictorias.

Imaginemos un hombre joven, bautizado, síncero y de buena fe, que desea estudiar el movimiento teológico y filosófico, después de Lutero, en el pensamiento de ciertos autores que son considerados generalmente como "piedras miliares" del desarrollo del pensamiento acerca de historia, filosofía y teología. ¿Quién le garantizaría la comprensión justa del pensamiento de aquellos autores? Además, muchas veces varios autores o comentadores se esfuerzan – casi por prestidigitación – en presentar ciertos sistemas o consideraciones filosóficos o teológicos con aspectos doctrinales injustificables; estos aspectos no tienen relación alguna con los fundamentos de los sistemas y de las consideraciones. Estos esfuerzos podrían llamarse "deontológicos", es decir que quieren esconder por conveniencia social interesada o no, las lagunas o errores; no tienen nada que ver con el amor a la verdad, sino nublan fundamentalmente el campo visual de los

jóvenes y de cualquiera persona que busque y quiera conocer sinceramente la verdad.

Será muy dificíl, sino imposible, que aquel joven, con las propias fuerzas, pueda abrir brecha en ese vasto montón pluralista, sin un punto de referencia que trascienda en su entendimiento y en su sensibilidad todos estos comentarios.

Piedras miliares

Para muchos, una de estas "piedras miliares" de la orientación del pensamiento acerca de historia, de filosofía y hasta de teología es la obra y el pensamiento de Juan-Bautista Vico ([149]). Parece que Voltaire es el autor de la expresión "filosofía de la historia". Pero Vico la presentó al mundo de los estudios filosóficos e históricos, con un conjunto de principios, de ideas y consideraciones, como una "ciencia nueva".

Es inefable que la orientación del pensamiento de Vico fue ejerciendo, en el transcurso de los años, una influencia muy grande, muy diversa y unilateral a la vez, en todos los medios. Por otra parte, también es claro que, – según la opinión de todos, tanto de sus apologistas como de sus críticos – sus exposiciones en general son oscuras y confusas, y en particular los puntos cruciales del desarrollo de los argumentos. Todos los comentadores de Vico, sus críticos o sus apologistas disienten más o menos en la interpretación de este carácter oscuro y confuso de sus escritos. También

---

([149]) GIAMBATTISTA VICO (1668-1744), filósofo italiano, considerado como precursor de la "filosofía de la historia".

disienten en el alcance y en la significación reales de algunas fórmulas, que se pueden llamar "formulas-claves" de la concepción de Vico, como la siguiente: "la historia ideal eterna".

Si tenemos que ocuparnos aquí, – por lo menos un poco – de esta oscuridad de los escritos de Vico, desde luego, no es para juzgar el estilo o la persona. Sólo Dios conoce el fondo real de las almas. Pero tenemos que ocuparnos de eso porque los contrastes mismos entre las interpretaciones diversas ya permiten comprender el origen, el índole y el motivo de esta oscuridad, de esta dificultad intrínseca. La comprensión de esta oscuridad y de su origen atañe directamente al argumento del historicismo, así como está tratado aquí, como factor importante y significativo, y también determinante en el desarrollo de las corrientes filosóficas y teológicas.

Algunos imputan esta oscuridad o confusión de Vico, que era católico, a su esfuerzo continuo en protegerse contra reacciones eventuales de la Iglesia, a causa de su orientación filosófica y científica opuestas a puntos fundamentales de la enseñanza católica y de la fe. He aquí cómo uno de los especialistas más sagaces de la obra de Vico, Fausto Nicolini, explica las oscuridades:

> "...Estas hipótesis conducían a la negación de ciertos principios fundamentales de la religión católica: en el país y en el tiempo en que Vico escribía, no hubiera sido posible llegar abiertamente a esta negación, sin exponerse a los peligros de toda índole.

De donde resultaba la necesidad de dejar atrás este escollo temible, con toda una serie de recursos extremos sutiles – así se explica su preocupación de intercalar continuas profesiones de fe católica en sus escritos, particularmente en los pasajes en los cuales una proposición claramente heterodoxa estaba presentada como una prueba irrefutable de la verdad de la religión católica romana. Mayor importancia tiene el hecho que él se esforzaba en cristianizar más de lo que podía lo que tenía una tonalidad demasiado anticristiana, particularmente en las doctrinas de los "ateos" napolitanos". ([150])

Según la opinión de otros, el que Vico hable de dos historias que están desarrollándose – una historia ordinaria de cada nación o de varias naciones, y una "historia ideal eterna" – ha provocado esta oscuridad. Así es como, según esos pareceres, el hilo directivo se hizo oscuro y confuso en momentos principales, en esta "Ciencia nueva".

"En Vico las dos significaciones no son siempre distintas, ni tampoco reconocidas claramente; es eso uno de los motivos que dañan la claridad de la obra maestra de Vico, que tantas veces fue acusado de oscuridad". ([151])

([150]) FAUSTO NICOLINI, Introducción a: GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova,* Laterza, Bari 1967, p. XXI.

([151]) F. AMERIO en *"Dizionario dei filosofi",* Sansoni, Firenze 1976, p. 1229, col. 2.

Algunos defendieron estas interpretaciones con matices diferentes e importantes. Benedetto Croce, filósofo napolitano, uno de los apologistas y admiradores más fervorosos de Vico y de la influencia de su pensamiento, después de muchos estudios y alabanzas, acaba reconociendo, entre muchas otras cosas significativas, la interpretación de Nicolini:

> "Los que penetraron verdaderamente, en el siglo XVIII, la tendencia fundamental de Vico y que, sin quererlo, reconocieron su grandeza original, sólo fueron sus adversarios católicos, numerosos en aquella época: Romano, Lami, Rogadeo y sobre todo Finetti. Vieron que Vico, a pesar de sus firmes propósitos de ortodoxia religiosa, defendía una idea de la providencia completamente distinta de aquella de la teología cristiana; mencionaba él continuamente a Dios en palabras, pero no Le dejaba intervenir efectivamente, como Dios personal, en la historia". ([152])

De todas estas interpretaciones resulta algo cierto: la exposición de la "Ciencia nueva" trae consigo dificultades intrínsecas. Por una parte estas provienen del esfuerzo por establecer una correspondencia y una conciliación imposibles: la correspondencia o conciliación de un vocabulario que, a veces, toca la eternidad, con un vocabulario de deseos y criterios que quedan encerrados en el tiempo; la correspondencia o conciliación de un

---

([152]) BENEDETTO CROCE, *La filosofía di Giambattista Vico,* Laterza 1973, p. 286.

deseo de presentar una fidelidad a la aspiración de liberación eterna con el deseo de una ciencia autónoma del desarrollo de los acontecimientos humanos, prolongados sin cesar en el tiempo terreno.

Por otra parte, a pesar de todas las oscuridades o incoherencias, fácilmente evidentes en la obra de Vico, unos puntos capitales, fundamentales y esenciales de su enfoque general y de sus razonamientos son demasiado claros para esconderse detrás de algunas oscuridades, a fin de quedar, por afinidad personal o por deontología en una incertidumbre llena de segundas intenciones. Pues, so capa de incertidumbre, se evita el sostener claramente o rechazar con firmeza, es decir se evita una clara decisión en una cuestión comprometida. Acerca de Vico se han dado y se siguen dando varias manifestaciones de tal juicio deontológico. A veces son tales estas manifestaciones que ofenden al autor que juzga, al lector, al buen sentido y a cualquier sentido de sagrada estética interior. ([153])

([153]) " 'La Scienza nuova', obra farragosa pero grandiosa de un hombre a quien enfermedad, la duda, nacida de una lectura de Lucrecio, angustia y altivez natural apartaron de las escuelas – obra asombrosa que sorprende, desconcierte pero cautiva con su desorden genial, con su profundidad inconmensurable, acompañada con una falta de penetración, con esta especie de estado incompleto y de oscuridad peculiares del creador incapaz de señorear y expresar las ideas". (JACQUES CHEVALIER, *"Histoire de la pensée"*, Flammarion, París 1961, t. III, p. 473).

– "La ciencia es la creación de la humanidad por la humanidad registrada aún por la humanidad. No se aceptaba

* * *

Vico ha enunciado axiomas que atañen al problema del conocimiento y a la realidad objetiva del mundo. Otras afirmaciones también axiomáticas contradicen aquellos axiomas. Aún sus defensores más fervorosos lo atestiguan. Las proposiciones no son solamente enriquecidas por una extensión que abarca cada vez más dominios, con matices que quitarían la rigidez y el carácter habitualmente somario y quizá demasiado condensado de las proposiciones. Se trata de proposiciones-axiomas que se anulan recíprocamente varias veces, a lo largo de las exposiciones sin que una conciliación sea posible. Los apologistas de Vico advierten esta irreductibilidad y a menudo se ven obligados, a veces de manera patética, aunque desconcertante, a sacar conclusiones no justificadas.

He aquí uno de los axiomas-claves de la doctrina de Vico:

---

la rama de oro que Vico traía, por eso podemos oir todavía, en la "Scienza nuova" los gritos de un alma indignada. La pasión intenta sublevar frases demasiado cargadas con pensamientos de manera que no puedan echar a volar fácilmente. – Obstinado, Vico se repite; impaciente, demasiado de prisa, ya está exponiendo los resultados mientras que apenas toca los primeros principios; tiene la embriaguez por lo nuevo, por lo audaz, por lo paradójico, lo verdadero". (PAUL HAZARD, *La Crise de la conscience européenne,* Fayard, París 1961, pp. 387-388).

"En una noche tan densa de tiniebla que envuelve la primera antigüedad, y ésta es tan remota, aparece aquella luz eterna, sin poniente, de aquella verdad que no se puede poner en tela de juicio: que este mundo civil fue hecho ciertamente por los hombres; *luego,* podemos porque tenemos que recobrar los principios de este mundo en las modificaciones de nuestro propio espíritu humano". ([154])

Claro que para Vico el hombre puede encontrar los principios de los cuales brota la historia, porque él mismo la ha hecho; y podemos encontrar esos principios en "las modificaciones del espíritu humano". Según Vico, el hombre no puede conocer la naturaleza. Sólo lo puede Dios, porque El mismo la ha hecho, mientras que los hombres sacan la ciencia de la historia porque han hecho ésta:

"En cualquier hombre que reflexiona, provoca asombro el que todos los filósofos se esforzasen seriamente en sacar la ciencia de este mundo natural cuya ciencia sólo Dios tiene – porque El es quien hizo el mundo; es asombroso el que esos filósofos desperdiciesen la meditación sobre este mundo de las naciones, o mejor dicho mundo civil, del cual los hombres podían sacar la ciencia, porque ellos mismos lo habían hecho". ([155])

([154]) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova,* n. 331.

([155]) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova,* n. 331.

Sólo esta idea expresada aquí ha de revelar a todos el deslizamiento del pensamiento, de la voluntad, del ser en su conjunto hacia una gnoseología sin contenido real, ni experimental ni metafísico. Pero no es así.

Y después, a continuación, está otro axioma, según el cual los principios de cualquiera ciencia deben buscarse en cosas, sobre las cuales estan de acuerdo todos los hombres.

> "Ahora bien, puesto que este mundo de las naciones fue hecho por los hombres, veamos en que temas han convenido sin interrupción y siguen conviniendo todos los hombres, porque tales puntos nos podran ofrecer los principios universales y eternos, que deben sostener toda ciencia y sobre los cuales surgieron y se conservan las naciones". ([156])

Pues, según estas palabras de Vico, podemos encontrar los principios universales de cualquier ciencia en el acuerdo de todos los hombres. Este acuerdo establece la realidad fundamental e intrínseca de cualquier ciencia (!). Sólo una deontología inmensa es capaz de presentar tales acepciones en paz y silencio o por lo menos en silencio, en el mundo filosófico y científico.

Cierto es que Vico criticó a Descartes y rechazó no sólo su falta de referencia a la historia, sino también su racionalismo mecanicista en general. Sin embargo, esto no le impidió que viese y juzgase, según muchos

---

([156]) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova,* n. 332.

apologistas y críticas, desde un punto de vista de racionalista e idealista. Benedetto Croce le caracteriza como el último gran filósofo idealista italiano y como filósofo idealista y racionalista. ([157])

Llevado por su deseo de encontrar la justificación de toda la realidad en el movimiento de la historia, y también incitado por su deseo de construir un edificio científico, teniendo como base la observación de los fenómenos de la historia en su aspecto colectivo y masivo, Vico racionalizó, en una manera extrañamente arbitraria, todos los elementos con que criticó a Descartes y a todos los filósofos; es decir, criticó en nombre de todas sus referencias a la poesía, a la imaginación y a todo lo misterioso, lo real legendario y lo poético que trae consigo el recorrido de las civilizaciones, hasta la antigüedad más remota de la humanidad.

Declara Vico que podemos y tenemos que encontrar los principios del mundo civil en las modificaciones de nuestro espíritu. ¿Qué puede significar este concepto o este principio? ¿Podemos hacer caso omiso de eso, y decir meramente: "eso es oscuro"? Claro que no, porque, en primer lugar, eso no es tan oscuro. Enuncia su principio así:

"Verum ipsum factum". ([158])

([157]) BENEDETTO CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, p. 290. – BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, París 1942, t. II, p. 367.

([158]) GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS, *"La Pedagogia"*, de Vico, La Scuola, Brescia 1962, introduzione p. XV.

¿Cuáles son el tenor y el valor reales de este principio?

Ahora bien, para Vico, sólo lo que el hombre hace es verdadero. La noción del conocimiento se identifica con la noción del hacer. Y el joven, de quíen hablamos más arriba, que quiere conocer el desarrollo del pensamiento, puede preguntarse con melancolía: ¿como conseguiré conocer lo que hicieron mis antepasados, pues no lo hice yo? ¿Como he de comprender el plural: los hombres hicieron? Luego, ¿cómo he de comprender lo que no hice yo? Dado que lo que hice es mínimo en la historia, ¿qué puedo conocer, entonces, acerca de la historia entera de la humanidad? ¿Cómo puedo pretender que participé en la construcción de las Pirámides, o que me metí en la batalla de Maratón, o que escribí los "Diálogos" de Platón, para osar pretender que he obtenido unos conocimientos de esta época o de aquella civilización?

Estas preguntas no son sofismos mezquinos. Al contrario, no se puede enunciar un principio tan fundamental a propósito del conocimiento del hombre y después, querer cubrir sus consecuencias con humo, humo de palabras que se contradicen y contradicen el axioma. Pues, a veces, para salvaguardar lazos sentimentales, o por indiferencia, o por generosidad natural, pero que carece de responsabilidad, o para justificar una opinión que se eligió sin mucha reflexión, se tiende a ocultar las consecuencias intelectuales y morales de los axiomas enunciados.

No se puede difumar, por matices que se quiere atribuir a las palabras "ciencia" y "conciencia" y a sus relaciones, las consecuencias inevitables del principio enunciado por Vico: "Verum ipsum factum": lo Verdadero es lo que se hace. Alegar qué, por una referencia absoluta a Dios, el hombre pueda adelantar poco a poco en el conocimiento, o sea, como dice Vico, tener "conciencia", ni puede disimular ni puede minimizar el fondo de ese principio según el cual la condición para que se conozca algo es hacerlo. Dios lo conoce todo y lo hizo todo (es insensato querer precisar que Dios lo conoce todo porque lo creó todo), lo mismo sólo el hombre puede conocer y tener una ciencia real y perfecta si es creador independiente de una cosa.

El comentador y apologista fervoroso de Vico, Giuseppe Flores d'Arcais, reconoce que el hombre no puede alcanzar una verdadera síntetis científica. Según el mismo, el hombre piensa de modo limitado; el hombre describe, pero siempre de manera fragmentaria. Sinceramente deduce la conclusión necesaria.

> "Sin embargo, por una de aquellas extensiones que no faltan en el pensamiento de Vico, el mismo filósofo aplica al hombre el mismo criterio de Dios: también el hombre podrá tener la ciencia de aquello de que él sea constructor. En efecto es constructor: de las matemáticas, porque el hombre es él quien creó el punto y la unidad, con el punto el tamaño y con la unidad el número – 'Mathematica demonstramus quia verum facimus'–. En efecto ¿cómo sería posible

reconocer a nuestro espíritu la certeza absoluta del conocer, sino porque también vale para este mismo espíritu el mismo principio del "verum ipsum factum" que vale para Dios? " (159)

Sin embargo, el hombre sencillo, que ama profundamente la verdad, más allá de cualquiera deontología sentimental o interesada, puede preguntarse. ¿Cómo podría el hombre "construir" las matemáticas, sin que tenga conocimiento, y sin que este conocimiento provenga de cualquier otra cosa que no fuese el que se las haya "construido"? ¿Cómo referirse a Platón para que se justifique el "verum ipsum factum", mientras que para Platón el primer movimiento es el conocimiento? Y después, ¿cómo admitir que el hombre pueda tener la ciencia de la historia, porque la ha hecho y, al mismo tiempo, declarar que Dios es creador de todas las cosas y de todas las realidades? Y ¿cómo concordará eso con la otra proposición del mismo Vico? :

> "En esa fábula, los filósofos hicieron entrar su meditación metafísica más sublime: la idea eterna en Dios es engendrada por Dios mismo, de donde resulta que las ideas creadas son producidas por Dios en nosotros". (160)

Aparte de cualquier otra observación que se podría hacer acerca de todas esas diversas proposiciones, una

---

(159) GIAMBATTISTA VICO, *La Pedagogia,* a cura di Giuseppe Flores d'Arcais, p. XVIII.

(160) GIAMBATTISTA VICO, *La Pedagogia,* p. XIX.

verdad resulta evidente: en primer lugar, una voluntad de divinización del hombre en su conocimiento y sus actos, fuera de cualquier referencia a una noción de redención; en segundo lugar, una anulación recíproca de los principios: por una parte "verum ipsum factum" y por otra parte "las ideas creadas son producidas por Dios en el hombre". Aquel apologista, atento a su probidad intelectual y espiritual, quiere a todo coste poner de relieve la referencia de Vico a Platón, con aplicaciones forzosas, a fin que se mantengan ciertos principios, sea acerca del conocimiento del hombre sea acerca del valor histórico, particularmente para la pedagogía ([161]). No obstante, a la largo de sus exposiciones, se ve obligado a manifestar unas incoherencias:

> "A causa de esa incertidumbre entre momentos ideales y momentos históricos, aun el concepto de la naturaleza humana aparece confuso; la naturaleza humana tendría que ser explicada en sus momentos ideales, mientras que muchas veces, está caracterizada sólo en los momentos temporales de la historia.
>
> "Pero esta confusión entre momentos ideales y momentos temporales que es, por otra parte, la imposibilidad de establecer una concordancia perfecta entre la filosofía y la historia, es una tacha constitutiva de la mentalidad de Vico, y es debido al hecho de que quiso él atribuir al hombre, en un sentido

---

([161]) Cf. *"Dizionario dei filosofi"*, Sansoni, Firenze 1976, p. 396, col. 2.

absoluto, ese criterio mismo del "verum ipsum factum" que tiene su plena significación sólo para la Divinidad. Eso es el vicio íntimo de estructura de la 'Ciencia nueva' ". ([162])

Si la intelligencia, a la largo de estos 250 años que corrieron desde Vico hasta hoy en día, hubiera afrontado este "vicio" con otra sensibilidad en relación con la verdad y con la Revelación, con menos embriaguez humanista y naturalista – cosa que cambiaba el centro de gravedad de la esperanza cristiana – el drama interior intelectual y moral de Vico no se hubiera vuelto una referencia fundamental y doctrinal del historicismo, porque la noción de la historia no sería alterada sino iría profundizándose cada día más gracias a la esperanza verdadera en una verdadera liberación eterna del hombre.

Ese "verum ipsum factum" sólo es un "slogan" arbitrario, que no tiene fundamento experimental ni metafísico. Pero parece una antítesis del testimonio sublime de san Juan. Es decir, no más "Al principio era el Verbo" sino "Al principio era la acción":

"Está escrito: 'Al principio era el Verbo'. Ya me detengo ¿Quién me ayudará a proseguir? No puedo absolutamente dar tanto valor al Verbo. Tengo que traducir en otro modo, si el espíritu me da luz justa. Está escrito: 'Al principio era el Pensamiento'. Medita muy bien el primer renglón y no se de prisa tu

---

([162]) GIAMBATTISTA VICO, *La Pedagogia*, pp. XXII-XXIII.

pluma. El pensamiento ¿es él que lo hace y produce todo? Será más bien: 'Al principio era la Energía'. Pero en el momento de escribir esta palabra, algo me avisa que no tengo que detenerme en ella. ¡El Espíritu me preste socorro! De repente, me siento iluminado y ahora seguro, escribo: 'Al principio era la Acción' ". ([163])

"La historia ideal eterna" es otro principio-axioma de Vico. En esta expresión la palabra "eterna", como lo dijimos más arriba, está desprovista de su sentido cristiano. ¿Cuál será aquella "historia ideal" y a la vez "eterna"? Según lo que se deduce del conjunto de las proposiciones claras, medio claras o contradictorias de la "Ciencia nueva" sólo puede ser:

– o el "ricorso" perpetuo sobre el mismo esquema de las curvas de los desarrollos de los pueblos, "corsi e ricorsi" perpetuos, sin un término imaginable;

– o una gran ciudad, una gran civilización hacia la cual caminarían o deberían caminar los pueblos, mediante sus "corsi o ricorsi", ciudad que, en adelante, sería libertadora pero sin "ricorso", ciudad lejana que se pierde en el fondo de los tiempos venideros y que sería el secreto íntimo de la historia;

– o un "godimento"(?) ante ese movimiento inacabable, ante esos "corsi e ricorsi" de las naciones, de parte

---

([163]) GOETHE, *"Fausto"* I, vv, 1224-1237, (ed. Mondadori, Milano 1976, 3a ed., p. 95).

de las mentalidades superiores extrahistóricas; "godimento" ante un espectáculo cuyos actores serían los pueblos, los hombres que nacen y mueren;

– o cualquier otra consideración, la más complicada que se pueda imaginar, en el interior de los movimientos en masa de los pueblos en el tiempo.

De la "Ciencia nueva" resulta algo capital: el hombre sólo encuentra la justificación de su existencia en el subseguirse de los "corsi e ricorsi" de las naciones, según una de las acepciones posibles que acabamos de imaginar. Cualquier otro comentario que trataría de combinar unos fragmentos de proposiciones contradictorias, esparcidas en la "Ciencia nueva", a fin de dar a la expresión "historia ideal eterna" un halo de justificación conforme al mensaje de Cristo, sería un engaño. Pues la noción de eternidad en la "Ciencia nueva" no atraviesa el techo inacabable de la historia, ni tampoco su horizonte que huye siempre:

> "Esta ciencia describe una historia ideal eterna; sobre ésta corren, en el tiempo, las historias de todas las naciones en sus nacimientos, progresos, estados, decadencias y fines". ([164])

La palabra "eterna", por lo tanto, sólo tiene aquí el sentido de inmutable e implacable. No está ni el menor tragaluz que dé a la esperanza de una salvación personal del hombre, elaborada en el seno de la historia y

---

([164]) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova*, n. 349.

realizado fuera de la historia venidora de las naciones en el tiempo. En la "Ciencia nueva", no está ninguna salvación personal, no hay puesto para Cristo encarnado y resucitado.

Nicolás Abbagnano, en su "Historia de la Filosofía", comenta así la expresión "historia ideal eterna":

> "La historia ideal eterna es la *estructura* que rige la historia temporal, la norma que permite juzgar esta historia temporal. En este sentido, es el *debe ser* de la historia en el tiempo; pero este debe ser no anula la problematicidad de aquella historia temporal, pero también es posible que no corresponda a la historia eterna y que no se acerque al término indicado por la historia eterna". ([165])

En cuanto a Benedetto Croce, a quién nadie podría encasillar entre los defensores del Cristianismo, reconoce que en la historia de la humanidad, según la doctrina cristiana, se dió una revelación primitiva que la "historia ideal" de Vico desconoce y rechaza:

> "Vico desataba la historia profana de la historia sagrada por una quiebra tan clara que conseguía una doctrina absolutamente natural y humana de los orígenes de la civilización (gracias al estado bestial) y de los orígenes de la religión (gracias al temor, al

([165]) NICOLA ABBAGNANO, *Storia della filosofia,* Utet, Torino 1969, vol. II, p. 316.

pudor ([166]) y a lo universal fantástico) en puntos en que la doctrina tradicional católica admitía cierta comunicación entre la historia sagrada y la historia profana, y reconocía en la religión y civilización paganas, la levadura operante de cierto conocimiento, aún vago, de la verdad primitiva revelada". ([167])

Que "la historia ideal" sea una "Ciudad" ideal de un porvenir indeterminado, una referencia ideal pero inaccessible, o sea accessible en un tiempo desconocido, es eso lo que ha comprobado y afirma Giuseppe Flores d'Arcais, patéticamente fiel y honrado:

> "La historia ideal eterna debe ser relacionada a la república de Platón". ([168])

Para concluir la "Ciencia nueva" Vico se refiere a Platón, y en particular a la "República" de Platón. Se refiere a ella, como si aquella "república" fuera el ideal que, de antemano, como fuerza inmanente, hiciera adelantar al género humano hacia la misma república. Por eso, así empeza el último capítulo de la "Ciencia nueva", conclusión de la obra:

([166]) Desde cualquier punto de vista que sea para entender o interpretar las aserciones de Vico acerca del temor del trueno de parte de los "hombres primitivos" (dei "bestioni") y acerca del secuestro de las mujeres en las cuevas, no se puede, en ningún modo, hablar de pudor. Basta con referirse a "La Scienza nuova", n. 1098 y n. 1099.

([167]) BENEDETTO CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico,* p. 286.

([168]) GIAMBATTISTA VICO, *La Pedagogia,* p. LI.

"Vamos a concluir esta obra con Platón que hace una cuarta clase de república en la que los hombres de bien y de honra serían los señores supremos; sería aquélla la verdadera aristocracia natural. Hacia aquella república, como la entendía Platón, la providencia conduce a las naciones desde el origen de éstas". (169)

Esta "república" de Platón, es pues, la ciudad ideal de la "historia ideal eterna", hacia la cual están andando todas las aciones, guiadas por una providencia. Esta ciudad ideal puede ser accesible o inaccesible, pero queda el fin ideal de la providencia.

Vico entonces habla de la providencia. Pero ¿quién ejerce esta providencia? ¿De quién emana? Vico la llama "divina". Pero son los hombres los que han hecho la historia, y según esto pueden conocerla. ¿Cómo puede el hombre conocer y hablar con tal seguridad de una providencia que él no ha creado? visto que la historia es creación del hombre; voluntaria y hecha "por elección", en cuanto deliberada. Tal es el papel que Vico da al hombre en la creación de la historia que es imposible cumplir la armonía de la doctrina evangélica, o sea la armonía entre santa Providencia divina, libre albedrío y predestinación. Todos los comentadores se tomaron el trabajo de presentar "decentemente" la contradicción de ciertos términos como él de la providencia en el vocabulario de Vico.

---

(169) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova*, n. 1097.

El poner frente a frente cada una de las numerosísimas proposiciones con su proposición contradictoria es superfluo, inútil y sobro todo agobiante. De todos modos, eso no es la meta de estas páginas. Se han dicho bastantes cosas para todo hombre de buena fe, para que éste entienda no sólo el hecho de esa perpetua escapada de las proposiciones hacia otras, sino también el motivo fundamental de tal torbellino que ha seguido de cerca la filosofía y la teología de los últimos siglos.

Para que entendamos ese motivo central de la contradicción continua de Vico, bastaría el relato imaginario que quiere explicar, con forma "racional"(?) el principio de la humanidad, la sucesión de las civilizaciones, el paso del estado bestial al estado de la imaginación y después, de la razón; y sobre todo, bastaría el relato insensato y grosero acerca de la institución del matrimonio monógamo en las cuevas y la formación de las clases sociales, y el relato acerca del crecimiento de los seres humanos en la suciedad a propósito de la formación de los gigantes. ([170])

Claro que en la visión histórica de Vico, no existe una predisposición de parte de un Dios personal y creador en el seno de las historias humanas, con la misión de mantener la entrada libre al amor de Dios y la salvación eterna del hombre, considerado como personalidad distinta y al mismo tiempo unido a todos los otros.

Por eso, Emile Bréhier escribe, en su "Historia de la

([170]) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova*, n. 1098.

Filosofía", que Vico admite una providencia de Dios, y añade:

> "La admite, pero por esta razón misma, la deja deliberadamente fuera de su búsqueda, pues quiere él determinar las leyes naturales de la historia, independiente de cualquiera intervención milagrosa (privándose así de todos los documentos que la Biblia podría darle)". ([171])

Cualquiera noción de justicia es intrahistórica, es decir que se manifiesta por los altibajos de las naciones ([172]). Sin embargo, los hombres aunque sufren las catástrofes, las enfermedades y la muerte, no "sufren" la historia, porque ellos la hacen deliberadamente. Así habla Vico:

> "Aquello que hizo todo eso fue mero pensamiento porque los hombres lo hicieron con inteligencia, no fue fatalidad, porque los hombres lo hicieron por elección; no fue casualidad, porque lo hicieron con perpetuidad; siempre haciéndolo así, llegan a las mismas cosas". ([173])

([171]) EMILE BREHIER, *Histoire de la Philosophie,* P.U.F., París 1942, t. II, p. 367.

([172]) Es muy significativo el que sea imposible establecer algún criterio de evaluación a propósito de la historia de las naciones; sea a propósito de las relaciones de los hombres primitivos, los "bestioni", con fuerzas superiores o más bien con el temor de las fuerzas superiores, sea a propósito de la formación y de la evolución de la palabra y de las lenguas, el sentido de alto y bajo es polivalente y arbitrario.

([173]) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova,* n. 1108.

A pesar de la gran multitud de las proposiciones y contradicciones de la "Ciencia nueva" la conclusión es sencilla y puede ser expresada en su totalidad en pocas palabras:

– La voluntad de hallar en el flujo de la historia las leyes inmutables naturales que dirigen la sucesión de los hechos y las ciudades.

– La voluntad y el deseo profundo y sagaz de presentar la humanidad como autónoma en un movimiento perpetuo, fuera de cualquiera noción de progreso; y presentarla teniendo como base un principio según el cual todos los "momentos", tanto los momentos racionales como los momentos fantásticos, son iguales, y según el cual el actuar humano, aun el inconsciente no puede traer consigo elementos de mal y de error. (174)

– La voluntad de presentar una referencia general, por vaga, lejana y contradictoria que sea, al cristianismo; y al mismo tiempo la voluntad de apartar la mirada del hombre de cualquiera referencia distinta del porvenir perpetuo de las naciones que para él es la Historia.

Esta triple voluntad explica la oscuridad, la confusión y la contradicción de la obra de Vico, las cuales fueron atestadas, de una manera o de otra, por sus críticos y sus apologístas. Vico no es considerado por todos los historiadores de la filosofía como un fundador de escuela o de corriente, pero sí es "una piedra miliaria". Piedra

---

(174) GIAMBATTISTA VICO, *La Pedagogia*, p. XXIX.

miliaria hacia el pensamiento y la sensibilidad historicistas en la filosofía y la teología.

Se ha dicho que Vico ha desatado la historia profana de la historia sagrada ([175]). En realidad, a pesar de estas dos historias, la historia ordinaria de las naciones y la "historia ideal eterna", unificó en una visión naturalista única, cualquiera noción y acepción de historia. La referencia de Vico a la "poesía", a lo fantástico y a la imaginación no pasa más allá de la imagen épica, toscamente heroica; ninguna vibración real de poesía íntima del hombre, de nostalgia íntima del ser, que guarde en sí las huellas de su origen sagrado, como creado por Dios. ninguna lectura verdaderamente poética y educativa de la naturaleza. Ninguna esperanza para cada persona humana, esperanza de unión directa con su Creador.

En Vico, la historia ordinaria, frente a la "historia ideal eterna" puede ser comparada con el movimiento de la tierra alrededor del sol. Ninguna diferencia cualitativa entre las dos realidades: movimiento por un lado, y movimiento por otro lado. Esta voluntad y esta visión de Vico han cerrado la verdadera salida hacia la referencia esencial y única de eternidad para cada ser en sus relaciones con su Creador, y han abierto el camino del desvío hacia el historicismo polimorfo y a la vez uniforme y la masivización que han alterado a fondo la

(175) Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *"Il tutto nel framento – Per una teologia della Storia"*, Jaca Book, Milano 1972, p. 98.

visión justa y el sentido verdadero y profundo de la Historia.

Así sucedió que, 150 años más tarde, Dilthey, el fundador del historicismo moderno, adoptó los argumentos de Vico:

"La primera condición para que sea posible una ciencia de la historia consiste en el hecho que soy yo un ser histórico y que aquél que estudia la historia y hace búsquedas sobre la historia también es él que hace la historia". ([176])

Así sucede también que, en nuestro tiempo, unos teólogos famosos, como por ejemplo Karl Rahner, adoptan una visión de la historia que conduce a la naturalización de la gracia y a la absorción de cada hombre en la entidad masiva de la sociedad histórica, fundamentos de la filosofía de la historia de Vico:

– "Con el progreso de la historia de la gracia, el mundo se hace siempre más independiente, maduro, profano y tiene que pensar en autorealizarse. Esta "mundanidad" histórica creciente del mundo – a pesar de los equívocos culpables y de las deformaciones siempre presentes – pensándolo bien, no es una desgracia que contrarresta obstinadamente la gracia y la Iglesia, sino al contrario es el modo según el cual se va cumpliendo la gracia en la creación:

([176]) Citado por PIERSANDRO VANZAN, en *Lessico dei Teologi del Secolo XX*, p. XIII.

como liberación y legitimación del mundo en su especificidad". ([177])

– "Hay que elaborar principios de una 'teología política', es decir desarrollar la teología (como contenido) en general y la eclesiología en particular, teniendo en consideración su importancia socio-política y creadora de historia. Sólo así se superará la reducción individualista de la revelación a la salvación de cada hombre". ([178])

Nuestro joven de quien hablamos más arriba, sin que se refiera a algún "lugar teológico", ni a algún discurso complicado de lo pasado o de nuestros días, puede ante esas afirmaciones de un teólogo de su tiempo, sentirse desconcertado y expresar así su grave problema a los sucedores de los Apóstoles:

– Cuando se habla de "historia de la gracia", se quiere decir que la gracia divina desciende sobre los hombres, cala en ellos y los cambia, a medida que es acogida con buena voluntad por los hombres, y así por un número más o menos grande de hombres que se suceden, por esta sucesión, la gracia de Dios se esparce, penetra y actúa en el mundo. Esto es lo que se puede llamar la "historia de la gracia". Ahora bien, cuando se

---

([177]) KARL RAHNER, *Teologia pratica e attività sociale della Chiesa*, en *"Nuovi Saggi III"*, p. 768.

([178]) KARL RAHNER, *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione*, en *"Nuovi Saggi III"*, pp. 744-745.

dice que "a medida que la historia de la gracia adelanta, el mundo se hace siempre más independiente y profano" ¿qué tenemos que entender?

No se puede ni se tiene que entender otra cosa – o sea nadie tiene el derecho de pretender poder entender otra cosa – sino que el mundo profano se hace más profano, que se desata siempre más de la "tutela" de la gracia; y este aumento de su carácter profano y esta independencia para con la gracia divina es la obra misma de la gracia; y en el fondo, la gracia se va cumpliendo, poco a poco, y este cumplimiento de la gracia es la emancipación del mundo para con la gracia y una autonomía en su carácter específico de mundo que, al ser éste ya profano, se hace aún más profano gracias al progreso de la historia de la gracia.

¿Respecto a qué se haría más independiente? ¿Respecto al pecado? ¿Respecto al mal? Pero en tal caso, "profano" significaría el mundo santo, sin pecado. ¿Por qué serían necesarias la gracia, la Encarnación y la Pasión de Cristo? La palabra "profana" empleada por el Concilio en la Constitución "Gaudium et spes" (179) quiere decir toda la creación. La fe ha venido para que el hombre sea liberado de la ignorancia, del mal. Por eso, el que se diga que por la gracia el mundo se hace más profano sólo puede significar que el mundo pierde la necesidad de la fe y tiene que perder cualquier dependencia. Si, a la palabra "profano" se quiere dar la

(179) *Gaudium et Spes*, n. 36.

significación de creación limpia de cualquier realidad universal, aun en este sentido, la gracia no tendría como obra, como misión y como resultado el hacer el mundo más "creación", lo que sería una proposición absurda; tampoco hacerlo más independiente, porque la noción del pecado es la que significa esfuerzo de independencia de la voluntad frente al orden y a la volundad eterna del Creador.

Otra vez, estamos frente a un caso de aquella mal aconsejada tendencia de jugar con las palabras y con las significaciones de las palabras. En los textos de Rahner ¿cuál es la significación de la palabra "profano"? Ahí está, pués, la clave de la comprensión de su enunciado.

A menudo, muchas personas, de una manera o de otra, se refieren a unos textos del Concilio Vaticano II para sostener que lo profano y lo no profano representen realidades de valor igual y de significación ética, espiritual y escatológica igual. Si fuera posible, el enunciado de Rahner podría estar en armonía con el Concilio. Pero no es así. Es absolutamente lo contrario. Y lo que es más grave, es que este engaño se repite.

La palabra "profano" es empleada con una significación específica por el Concilio en la Constitución pastoral "Gaudium et spes". En esta Constitución, está escrito:

> "La investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales,

nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios". ([179])

Aquí, la palabra "profano" significa la creación original; y "las realidades de la fe" son las que fueron reveladas a los hombres, después que la creación original entró en la historia de la disarmonía entre ley de Dios y voluntad del hombre. Las dos realidades se originan en Dios. A fin de que nadie pueda querer o pretender insinuar una "autonomía" de lo temporal, el Concilio precisa en el mismo apartado:

> "Pero si 'autonomía de lo temporal' quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno, que reconoce a Dios, a quien se le escapa la falsedad envuelta en tales palabras". ([179])

¿Cómo se puede decir que a medida que la gracia adelanta, el mundo se hace más independiente y que tiene que autorealizarse? En tal caso, hacerse independiente de la gracia quiere decir hacerse independiente de Dios. Y, según la fórmula del Concilio: "la criatura sin el Creador desaparece". ([179])

El enunciado de Karl Rahner, citado poco antes, supone una visión del mundo y de la historia absolutamente ajena a la del Concilio, que habla del mismo origen de las "realidades profanas" y de "las realidades de la fe". En todas las Constituciones y todos los

Decretos, – aun en los que especifican todo lo que puede ser valor positivo en el mundo, como en la Constitución "Gaudium et spes",– la visión fundamental de la Iglesia acerca de la historia queda inmutable; cabe en ella el deber primordial del combate espiritual perpetuo que el hombre ha de librar hasta el fin de su vida, y que todos los hombres han de librar hasta el fin de los siglos.

> "A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final. Enzarzado en esta pelea, el hombre ha de luchar continuamente para acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo". ([180])

Según el segundo enunciado de Rahner, citado más arriba, a fin de corresponder a las necesidades del mundo conforme a una "nueva" inteligencia de la realidad y de la revelación, hubiera que crear una teología y una eclesiología, teniendo en cuenta "su importancia socio-política y creadora de historia", porque sería el único medio de una teología universal para sobrepasar "la reducción individualista de la revelación a la salvación de cada hombre".

Entonces nuestro joven, con la agudeza y la profundidad de la inocencia verdadera, se pregunterá: ¿Cómo

---

([180]) *Gaudium et Spes*, n. 37.

puede ser salvada la humanidad en su conjunto, como entidad universal, si cada hombre no es salvado como unidad? El hombre es un ser cada vez único, creado en el orden y para el orden de armonía con todas las unidades, pero su destino no es de ser absorbido y aniquilado en un aglomerado inmenso sin límites.

Sin embargo, esta noción del ser "cada vez único", cuya liberación consiste en la unión directa con el Creador, no la acepta una gran cantidad de escritos, en nombre de las exigencias llamadas científicas de la teología actual; sería más exacto decir: de la mentalidad actual.

La misma mentalidad actual se encuentra en los escritos de Vico y de toda una serie de pensadores, de filósofos y de teólogos que le sucedieron como Kant, Herder, Hamann, Jacobi, Hegel, Dilthey, Teilhard de Chardin, Heidegger, Bultmann, Blondel, Maritain, Rahner, Hans Küng, Schillebeeckx, Moltmann, Metz, Gutiérrez etc. No se trata de una ideología: no se trata de una identidad "de esperanza" específica o de una estética particular. Se trata de una mentalidad particular, de una opción de la voluntad que lleva el pensamiento y aun la sensibilidad – y a veces la borra – hacia cierta orientación, hacia cierta visión del ser humano, de los hechos y del curso de la historia. Y lo que es más notable – tristemente notable, por cierto – es que esta mentalidad historicista por todas partes y en todos cambia de una manera o de otra, el centro de gravedad del pensamiento y de cualquiera especulación, y también cambia más o

menos radicalmente el contenido de la Esperanza.

* * *

Johann-Gottfried Herder, cuyos escritos son mucho más aireados, más ordenados y de todos modos más poéticos que los de Vico, es considerado como el fundador de la filosofía de la historia en Alemania. Algunos le encasillan como teólogo, "el teólogo entre los clásicos de la literatura alemana" ([181]). Ante todo, hay que ver inmediatamente que su visión de la historia ha cambiado claramente el centro de gravedad de la Realidad y del Mensaje de Cristo.

Ciertos exegetas y críticos protestantes, por ejemplo Hans-Joachim Kraus ([182]), attribuyen a la obra de Herder una importancia muy grande para el desarrollo de las búsquedas acerca del Antiguo Testamento. Y el mismo Hermann Gunkel ([183]) ha escrito que "se movía" siguiendo las huellas de Herder y de Wellhausen ([184]). El

---

([181]) HANS-JOACHIM KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica della Riforma ad oggi,* Il' Mulino, Bologna 1975, p. 183.

([182]) HANS-JOACHIM KRAUS, nacido en 1918, profesor de teología de la Reforma en Göttingen.

([183]) HERMANN GUNKEL (1862-1932), profesor de teología y de exégesis bíblica, en Halle.

([184]) JULIUS WELLHAUSEN (1844-1918), profesor de exégesis y de lenguas semíticas en Marburg y Göttingen.

mismo Kraus dice que Herder, mediante su "humanismo hebraico" se ha colocado por encima de la ortodoxia y del racionalismo ([185]). Nuestro fin, aquí, no es emprender un examen de la "importancia" o de la índole de la influencia de Herder, en el desarrollo complicado y a la vez unilateral de la crítica histórica y de la exégesis en Alemania y después en el mundo cristiano. Pero será utilísimo hacernos una imagen fiel del espíritu del historicismo de Herder para que podamos juzgar así, cuál es realmente este espíritu que tuvo la "importancia" que se lo suele reconocer.

Franco Venturi, en su introducción a la edición italiana de "Otra vez, una filosofía de la historia", dice claramente que la visión de Herder sobre la Sagrada Escritura resultaba de la lucha entre dos corrientes acerca de la Revelación y del origen de la Sagrada Escritura. Era una lucha que se libraba durante largo tiempo en su alma, como en la de muchos escritores de aquella época. Insiste Venturi que Herder sintió la influencia del "deísmo del siglo XVIII" y que se encontró en contraste evidente con la teología tradicional. Y según la expresión del mismo Venturi, es verdad que en Herder no fue la teología la que dirigió su pensamiento, sino un "pensamiento histórico en formación"; la teología acompañaba meramente este pensamiento. ([186])

([185]) HANS-JOACHIM KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi,* p. 195.

([186]) FRANCO VENTURI, Introducción a: *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* di JOHANN-

Es significativo el hecho que Franco Venturi también reconoce una característica, común a todos los historicistas: es decir que Herder estaba impregnado por el deísmo del siglo XVIII y que su visión de la Providencia revelaba las contradicciones de su "historicismo naciente". ([187])

Herder que tenía una imaginación incontestablemente rica, y que veía la historia en frescos inmensos, llenos de agitación y de movimiento de providencia y de voluntad humana, humanista "iluministicamente" anti-iluminista, no acertó evitar el espejismo de la "justificación historicista" de la Historia, y fue deslumbrado por ese espejismo. El misterio del hombre "cada vez único" es superado más y más por el "aglomerado" y el poeta humanista, deslumbrado por el movimiento de los conjuntos históricos, muchas veces muestra una sensibilidad borrada:

> "En su propia generación, ningún hombre es solo, construye sobre lo pasado y se hace base para lo futuro, no quiere ser otra cosa: así habla la analogía de la naturaleza, la imagen expresiva de Dios en todas sus obras; esto también es el lenguaje del género humano. Los Egipcios no hubieran podido existir sin

---

GOTTFRIED HERDER, Einaudi, Torino 1971, p. XVI y p. XXVI.

([187]) FRANCO VENTURI, Introducción a: *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* di JOHANN-GOTTFRIED HERDER, p. XXVI.

los Orientales; el Griego construyó sobre ellos, el Romano se sube en los hombros del mundo entero: adelantamiento real, desarrollo en proceso continuo, *aunque los individuos no sacan ningún provecho".* ([188])

Podemos y aun tenemos que preguntarnos cómo Herder podía conciliar esta visión del progreso histórico – progreso en que todo es valorizado por movimientos y transformaciones de grandes conjuntos y en que el "individuo no saca ningún provecho" – con aquella enseñanza divina del Buen Pastor que dejó sus noventas y nueve ovejas para ir en busca de la extraviada, y una vez hallada, la puso sobre sus hombros, y vuelto a casa convocó a los amigos para que se alegrasen con él ([189]).

En la perpetua contradicción evidente o disimulada, es imposible – tenemos el derecho de pensar que fuese imposible para Herder mismo – hallar una consecuencia, una armonía en las consideraciones, una armonía en la esperanza. ¿Cómo conciliar esa implacabilidad del progreso donde "los individuos no sacan ningún provecho" con la afirmación siguiente:

– "La felicidad del hombre es en todo lugar un bien individual, y por lo tanto, en todo lugar depende de la conformación orgánica y del clima,

---

([188]) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità,* p. 41.

([189]) *Mateo,* 18, 12.

fruto del ejercicio, de la tradición y del hábito". (190)

– "Si es posible hallar la felicidad en la tierra, es en todo ser que siente, incluso esta felicidad tiene que estar en él por obra de la naturaleza, e incluso el arte auxiliar tiene que hacerse en él naturaleza, para que dé alegría". (191)

No hay consecuencias ni armonía posibles entre las proposiciones de Herder, sus alusiones y sentencias arbitrarias a propósito de los grandes acontecimientos y del misterio más profundo que mana en todas las manifestaciones, todas las evoluciones, todos los altibajos del proceso lineal de la historia. Volvemos a hallar, con otras fórmulas y vocablos la misma labilidad, la misma incertidumbre y la misma contradicción.

Si hubieramos de advertir desde los Egipcios a los Orientales, desde los Orientales a los Griegos, en los Romanos, subidos en todos éstos y en el mundo entero, un "adelantamiento real" un desarrollo en adelanto continuo, aunque los individuos no saquen ningún provecho ¿cómo tenemos que entender que "la felicidad del hombre es un bien individual. que depende de su conformación orgánica y del clima, y al mismo tiempo, de la tradición y del hábito"?

---

(190) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità,* Zanichelli, Bologna 1971, p. 204.

(191) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità,* p. 211.

Pero la postura de Herder y la exposición de su enfoque evidencian el deseo de justificar la vida y todos los trabajos de los hombres, y el deseo de establecer la esperanza sobre la perennidad del movimiento evolutivo de los conjuntos infinitos; además, alude a otros "fines superiores" y a otros seres, en los cuales no hay que pensar porque no tiene el hombre la posibilidad de conocer y entenderlos, tal y como está la naturaleza de las cosas:

"...a causa del orgullo noble en que consiste su destino, ha sido quitada la visión de seres más nobles; porque probablemente nos despreciaríamos a nosotros mismos si los conocieramos". (192)

Añade Herder esta sentencia – instrucción que descubre, como tantas otras, la índole que se puede llamar "iluminista-oculta" de su sueño:

"El hombre, por consiguiente, no tiene que mirar hacia su estado futuro sino creer en éste". (192)

El emplear de vez en cuando, o aun a menudo el nombre de Dios o las palabras "nobleza", "hermosura", "bondad" y otras parecidas no encubre la ausencia de una referencia real del pensamiento y del corazón a Dios Creador y Salvador; el repetir de vez en cuando las palabras "*ἔσχατον*" ("éschaton") "postrimerías" y "fin último" tampoco encumbre el rechazo a veces fogoso y hostil, de la promesa de resurrección y de vida eterna.

---

(192) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, p. 156.

Herder mismo a veces ha sentido, sin duda, que este método de información y formación de los criterios, este método de busca de las leyes universales e inmutables, era en el fondo una construcción tan utópica. A pesar de los detalles y de las numerosas referencias a hechos y realidades históricos, a pesar de la abundancia de las imágenes y de los cotejos arbitrarios de hechos, Herder ha visto con gran claridad, a veces, la debilidad e imperfección del método histórico del conocimiento:

> "Nadie más que yo siente la debilidad de las caracterizaciones generales. Procedemos por pinturas de pueblos enteros, de épocas y de territorios ¿Qué hemos pintado? Abarcamos a gentes y tiempos que se suceden con una sucesión eterna como las olas del mar, ¿Qué hemos pintado así? Nuestra palabra, nuestra descripción ¿a qué se aplica? Acabamos por encerrarlo todo en la nada, en una palabra genérica que suscita en cada uno, pensamientos y sentimientos diversos y personales". ([193])

Sin embargo, a pesar de estas chispas de discernimiento, toda su obra está llena de frescos acerca de conjuntos históricos que, muchas veces, son contradictorios, y cuyas bases de interpretación cambian y son muy ricas por la imaginación y las culturas diversas; en sus descripciones y ensambladura de hechos en masa alternan esfuerzos perseverantes de clasificación y inter-

---

([193]) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, p. 30.

pretación racional, con confesiones tolerantes y pertinentes acerca de lo incompleto del método y de los medios para edificar un conocimiento verdadero del misterio de la Historia. Esto es tanto más evidente cuanto que, al terminar su primer ensayo de filosofía de la historia, cita en griego, las palabras de San Pablo, en la epístola a los Corintios:

> "Ahora vemos por un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo parcialmente, pero entonces conoceré como soy conocido. Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad". (194)

El joven preguntará: según Herder ¿cuándo acaba la visión por un espejo y oscuramente? ¿Cuándo y dónde empeza la visión cara a cara? ¿A quién veremos cara a cara? ¿Cuándo conoceré yo perfectamente como soy conocido? Cuando dice el Apóstol: *"Ahora* permanecen la fe, la esperanza, la caridad", ¿qué entraña la palabra "ahora"? ¿Quién es, en verdad Aquel en cuyo nombre habla San Pablo? Ni el historicismo de Vico, ni él de Kant, de Herder, de Dilthey, ni él de muchos filósofos y teólogos actuales, ni cualquier otro historicismo puede contestar a la profundidad majestuosa, íntima y a la vez universal, y al amor infinito de la enseñanza del Buen Pastor acerca de la oveja hallada.

---

(194) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità,* p. 125: san Pablo, I Cor. 13,12-13.

Ahora bien, para comprender la importancia de la mentalidad historicista en la formación de las corrientes de la teología actual, es utilísimo saber la postura doctrinal y espiritual de Herder, como "el teólogo entre los clásicos de la literatura alemana" ante Cristo, y también ante la Iglesia y la noción de la Iglesia en general.

Herder ve y describe el nacimiento del cristianismo a través de los mismos criterios con que quiso abarcar y explicar todas las civilizaciones. Jesucristo, el hombre puramente idealista, portador de una civilización interior, ha muerto, como Sócrates, por fidelidad a su ideal.

El sentimiento de Herder ante el misterio luminoso de Cristo es claramente naturalista y a la vez queda confuso; çonfuso porque así fue para todos los que, de origen cristiano o no, no quisieron rechazar totalmente el advenimiento de Cristo en el mundo; también es el caso de todos los ocultistas y de todas las sectas que consideran a Jesús como a un gran maestro o un gran iniciado. En todos, hay una turbación característica cuando hablan de Cristo. Según Herder, lo que Jesucristo atestiguó ,en su vida y confirmó con su muerte es la Humanidad.

Al concluir Herder la introducción de su libro diecisiete "Unas ideas para la Filosofía de la Historia", se dirige directamente a Cristo y venera a su "noble figura"; declara a Cristo que jamás, en la historia, encontramos una revolución "provocada tan calladamente, en tan

breve tiempo", la cual se propaló "por los pueblos con el nombre de Tu religión". Después, dice claramente que Cristo transmitió en gran parte, aparte de su designio vivo para el bien del hombre, una religion que cree en su persona:

> "*...una religión que cree en Tí,* una adoración *inconsiderada* a Tu persona y a Tu cruz. Tu espíritu lúcido lo previó todo y sería una profanación de Tu nombre el atraverse a nombrarlo a propósito de cualquier arroyo turbio que corre de Tu manantial. No queremos nombrarlo en lo posible; frente a toda la historia que desciende de Tí, quede solitaria Tu silenciosa figura". ([195])

Según Herder, Cristo ha predicado un cristianismo que "había de ser una comunidad privada de jefes y de maestros" ([196]). La formación de la Iglesia organizada en el mundo, de las familias religiosas, de las almas consagradas, todo era desvío, o abuso, o superstición, o desarrollo de buenas voluntades bajo la protección de jefes hábiles y diestros. Así fue que el cristianismo se propagó, combinándose con todas las corrientes filosóficas que dominaban en cada lugar. ([197])

Herder habla de una secta de gente pura y santa

([195]) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità,* p. 389.

([196]) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità,* p. 390.

([197]) Cf. JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità,* pp. 389-415.

cuyo jefe vivía en Bulgaria ([198]). No dice Herder el nombre del jefe. Era éste el símbolo de la pobreza y de la simplicidad, en oposición al amor para las riquezas y el poder de los jefes de la Iglesia católica. Los miembros de esta secta, diseminados por el mundo, hubieran luchado contra todos los abusos y las supersticiones mágicas de la Iglesia institucional. Gracias a los esfuerzos de estos héroes de la "verdadera herencia de Cristo" – a saber los maniqueos, la secta de los Búlgaros, los Cátaros, los patarinos, los Valdenses, Wickleff, Huss, – según Herder todavía, la Reforma fue posible ([199]).

Si quisiéramos completar nuestro informe acerca de la postura de Herder frente a Cristo y a la Iglesia, nos bastaría sacar acá y allá unos ejemplos entre las numerosísimas aserciones sobre la noción y la vida sacramental de la Iglesia:

> – "Sólo tenía el cristianismo dos sacramentos, pero rapidamente se añadieron usos y ritos de orígenes muy diversos, y, desgraciadamente, eso acaeció en una época de decadencia general del gusto". ([200])

([198]) Se trata del pope Bogomil, fundador del bogomilismo en Bulgaria, en el X° siglo. El bogomilismo es una secta implicada en el origen de los Cátaros.
(Cf. Vacant, *Dictionnaire de Théologie catholique,* artículo "Bogomiles".)

([199]) Cf. JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità,* pp. 414-415.

([200]) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità,* p. 390.

"En particular, esta secta rechazó los usos y las creencias supersticiosas y negó la fuerza mágica e inmoral de éstas. En lugar de esto, sólo reconocía una mera bendición con la imposición de las manos y una liga de miembros bajo su encargado, el prefecto. La transformación del pan, la cruz, la misa, el purgatorio, la intercesión de los santos, los privilegios propios del clero romano eran, para ellos instituciones humanas y fantasías". ([201])

Es ésta la visión de Herder acerca de todo lo que toca a la fundación de la Iglesia y a la obra de Cristo por ella en la Creación. Basta con leer sus aserciones en otros campos, como aquel de la "Genética en la historia", aun sus aserciones que atañen a la correlación de los hechos naturales y los datos de la fisiología de su tiempo, para comprender en primer lugar la voluntad de encerrar todas las causas de la creación y de la generación de las especies y de la especie humana, en particular, en la naturaleza estricta de los fenómenos observables; en segundo lugar, la incoherencia de estas mismas observaciones y conclusiones de un capítulo al otro; y en tercer lugar la confesión implícita, y a veces explícita, de la ausencia de cualquiera referencia central y universal, en sus peregrinaciones por la historia de los hechos, de las culturas y de las doctrinas.

([201]) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità,* p. 415.

Esa explicación de la fundación y de la extensión de la Iglesia parecerá aun a un ateo convencido algo superficial, tendencioso y pasional. Es más serio cuando habla de los orígenes del politeísmo y del paganismo; es más serio y más amistoso. Todos los sacrificios, el entero mensaje admirable y la semilla de suavidad, de amor sacrificado, de esperanza eterna que el linaje inacabable de mártires, de santos y de siervos y siervas de Dios derramó en los pueblos, independientemente de todo lo que atañe a la Revelación del Hombre-Dios para el conocimiento en sí, Herder los ha sepultado bajo las lagunas de los hombres que poblaron y poblan la Iglesia de Cristo.

Pero, lo asombroso y a la vez revelador de las consecuencias de las mentalidad y sensibilidad historicistas, es el encontrar hoy, el mismo acento, la misma arbitrariedad y la misma facilidad para excluir los hechos capitales y esenciales del advenimiento de Cristo y de la fundación de la Iglesia, en la exposición y la argumentación de los teólogos del siglo XX. Eso lo hacen en nombre de una eclesiología "más pura", "más humana", "más apostólica", "más crística", como, por ejemplo, en los escritos de Hans Küng, a propósito de la Iglesia y de la persona de Cristo ([202]). Estamos otra vez en el tiempo de Getsemaní.

Herder dice que todos los seres, animados o inanimados son sometidos a las leyes de mudanza. Dice clara-

([202]) Véase más abajo p. 290.

mente que el ritmo es emplacable, de lo malo a lo mejor, y de lo mejor a lo peor; y así es "el ciclo de todas las cosas" ([203]). Pero ¿cuál es el valor de la salvación y de la liberación eterna de estos "ciclos" de Herder o de los "corsi e ricorsi" de Vico, para cada hombre del desfile innumerable que constituye el aspecto exterior mudable de la historia? ¿Cuál será la relación de estos "ciclos" insensibles y mecánicos con la aspiración profunda al cumplimiento del hombre "cada vez único" y de su liberación de la muerte en el tiempo histórico?

* * *

De todos modos, en la imagen general del mundo, de Cristo y de la Iglesia que presenta Herder, siempre está un lenguaje que cree una primera imagen de dos realidades, de dos órdenes que se sitúan como "inferior" o "superior", que se encuentran y se resolven siempre al interior de la historia y de la naturaleza física; es más o menos la percepción de todos los idealistas y de todos los historicistas. Esta imagen se opone a otra imagen, aquella de dos órdenes, uno que transcende los hechos y el tiempo del otro: el orden extra-histórico eterno que explica y ordena en la conciencia del hombre la historia, ya que la transcende.

([203]) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *"Fragmente" 1,152,* citado por VALERIO VERRA, Introducción a *Idee per la filosofia della storia dell'umanità,* p. 8.

Todas las sutilezas de lenguaje y toda la acumulación de erudición no pueden colmar la ausencia del tragaluz real abierto hacia la eternidad, que anhela cualquier hombre prendado por la verdad absoluta y el amor absoluto. Por aquel tragaluz, el hombre cada vez único, y cada vez unido a todos los hombres cada vez únicos, puede ser justificado, redimido y libertado.

Insistimos en uno u otro aspecto del pensamiento de tal o cual escritor que ha hecho de la historia el centro de su información, especulación y meditación, porque – tenemos que repetirlo varias veces – la mentalidad y la orientación historicistas en la filosofía se han derramado en la cristiandad. Transformaron y deformaron así los criterios y las aspiraciones de muchos entre los portadores activos de ciertas tendencias de disgregación de la Iglesia de Cristo en la teología actual.

Son tres las referencias, los misterios ante los cuales se halla el hombre: Dios y el origen de todas las cosas y luego del hombre; el hombre entre su nacimiento y su muerte y también su origen, o sea Dios; la vida eterna, por consiguiente Dios y el hombre. Desde que existe el testimonio del pensamiento humano, un doble movimiento se repite indefinidamente, por toda la historia, y en particular la historia del pensamiento. Por una parte, es un esfuerzo personal íntimo – y luego también multiplicado y así general – para penetrar el secreto del universo y de la historia, del mundo y de la vida del hombre. Por una parte este esfuerzo establece cada vez más el conocimiento y la vida del hombre en una

conciencia autónoma. Por otra parte, es un esfuerzo consciente o medio consciente, en ponerse – en lo posible – a la disposición del Creador, en recibir con paciencia y humildad, la verdad revelada por aquel Creador, incomprensible y siempre presente e infinitamente bueno, al hombre "cada vez único", cuya vida pasajera forma un eslabón de la cadena de la historia; y así, todo conocimiento y toda vida personal se establecen en una conciencia de dependencia directa del Creador en todas las cosas. En el primer caso, el hombre se aleja de la libertad; se va haciendo esclavo del espejismo de su autonomía. En el segundo caso, el hombre recobra el origen de la libertad eterna, porque recobra la dependencia de amor de la verdad eterna del Creador.

Ahora bien, el pensamiento y la mentalidad historicistas sólo pueden orientar más o menos directamente y más o menos intensamente, pero ineluctablemente, hacia el espejismo de una justificación y de una salvación por la actividad histórica y la autonomía del hombre en la historia. También lo ineluctable es que esta orientación, confesada o no, se cierra a la esencia y al misterio real de la Revelación.

Hoy en día, cuando hablamos de la Revelación a propósito de cualquier argumento preciso, muchas veces encontramos reparos, aunque a veces escondidos. Es una de las señales de la gran diferencia que la mentalidad y la sensibilidad historicistas operaron en muchos hombres, acerca de los datos de la fe. Cierto es que los verdaderos discípulos de Cristo desde el principio tuvieron, y

siempre siguen teniendo ante sí un doble combate: sea frente a aquellos que rechazan rotundamente cualquiera noción de Revelación, sea frente a estos que muchas veces inconsciente o medio conscientemente, alteran la esencia, los hechos y el mensaje de la Revelación.

A propósito de la alteración de la Revelación, es conveniente precisar que no se trata de disputas sobre cuestiones que la Iglesia no hubiera zanjado, ni de especulaciones tal vez demasiado sutiles que quiten al pensamiento la seguridad y la holgura en el moverse entre los límites de formulaciones dogmáticas. No se trata de un "estiramiento" demasiado grande o de una "aireación" demasiado fuerte de los conceptos y de las proposiciones de la fe. Como lo comprobaremos más tarde, se trata de una alteración debida a un desliz naturalista en el campo de la voluntad, alteración del misterio central, de la realidad fundamental, en la que la teología cristiana pudo echar raíces y crecer, como una manifestación de amor de Dios y de conocimiento de la verdad.



CARACTERISTICAS DE LA MENTALIDAD HISTORICISTA

Así como ya lo dijimos – es conveniente repetirlo – claro que no se trata aquí de un esfuerzo en hacer una historia ni siquiera un compendio de la filosofía de la historia; por otra parte, y debido a muchas razones, en adelante, tal esfuerzo sería inútil, quienquiera que lo haga. Pues, eso no ayudaría a nadie. Pero nuestro joven puede examinar, quizás con provecho, la obra de un autor más o menos conocido en el mundo de la filosofía y de la teología. Podría encontrar aquí y allá un hilo director de la mentalidad que llamamos historicista y a pesar de las diferencias de las fórmulas doctrinales y también de las diferencias de los carácteres de las personas, este hilo revelaría características comunes fundamentales.

Una de las características más sutiles y a la vez más reveladora de esa mentalidad historicista y de su repercusión casi universal, es el modo de estar frente a la realidad de Dios: el esfuerzo de parte de un gran número

de autores, en evitar la dificultad que les dan el nombre y la percepción íntima de Dios. Este esfuerzo, más o menos sutil e insinuante, pero siempre tenaz, caracteriza la obra de muchos autores conocidos y aun famosos.

Se forjó un tipo de vocabulario y de fraseología fluidísimo y demasiado incierto, que permite evitar, inconscientemente o no, que se pronuncien los autores, con claridad meridiana, sobre la realidad y la Persona de Dios; realidad incomprensible pero nunca vaga o incierta, pues Dios *es,* no es El una probabilidad conceptual idealista. Así se ha tejido un tipo de lenguaje para hablar de Dios, de la fe y de la esperanza, desde un punto de vista de falsa objetividad neutra, sin que se crea forzosamente en Dios, ni que se tenga la fe y la esperanza.

Se puede advertir cómo en tiempos y después de Herder, por ejemplo, una pléyade de autores ejercieron influencia en el desarrollo de las corrientes filosóficas y teológicas; en estos autores se manifiesta claramente este "juego" más o menos consciente, que se verifica en la intimidad pensante del hombre.

Hay una segunda característica, tan sutil y reveladora como la primera, de la misma mentalidad historicista. Ante los valores que las corrientes y la extensión de las manifestaciones de la mentalidad historicista impusieron a la larga en la opinión pública, casi se considera inconveniente evidenciar las inconsecuencias, las contradicciones, las ambivalencias de ciertos juegos de lenguaje que atraviesan los siglos.

Hay que tener la despreocupación y la inocencia de los niños para afrontar no un cierto "buen sentido" universal sino unos tabús universales que se forjan con el tiempo por la repetición de los "slogans" que engendran simpatías o repulsiones artificiosas; de modo que por una parte, muchas veces casi nadie se atreve a manifestar el pensamiento claramente anticristiano y la influencia nefasta de ciertos autores en lo que atañe a la percepción de la Verdad y a la esperanza real; y por otra parte, ocurre que ni siquiera se atreve a pronunciar el nombre de ciertos autores, por miedo a afrontar "slogans" doctrinarios, que se multiplican sin cesar en el conjunto de la humanidad, llevada por la corriente del tiempo.

Esas dos características de que acabamos de hablar constituyen un fenómeno muy grave y mucho más importante de lo que se puede pensar en el primer momento, porque el espíritu que este fenómeno expresa se ha infiltrado en todos los ambientes y ha "empapado" la obra de muchos autores y de muchos historiadores de la filosofía y de la teología, los cuales moldearon y siguen moldeando la "intelligencia" en la cristiandad. En tal caso, es utilísimo intentar ilustrar, por medio de unos ejemplos, sacados sin elección particular entre numerosísimos otros, ese fenómeno, múltiple y a la vez único, que manifiestan las dos características.

La idea del progreso

Jacques Chevalier (204) es un profesor de filosofía y un autor claramente cristiano. En su "Historia del pensamiento", obra considerada hoy en día como clásica, escribe sobre el tiempo del iluminismo, de la Enciclopedia, a propósito de las ideas "de progreso, de ciencia y de humanidad" y de "su sitio en el pensamiento moderno". (205)

Con toda la estima y el respeto debido al autor de la "Historia del pensamiento", y con la más exquisita caridad, se debe admitir no obstante, que en estas páginas, en un montón movedizo de fórmulas enredadas, Jacques Chevalier transmite, junto a afirmaciones positivas, una incertidumbre continua en sus referencias y su discernimiento a propósito de los factores históricos y de los principios fundamentales. Cualquier lector de buena fe, frente a esa relativización que precede y sigue casi todas las afirmaciones positivas, acerca de Dios, de la naturaleza, del hombre y de las prostrimerías no dejará de asombrarse por esta oscilación entre la afirmación

---

(204) JACQUES CHEVALIER (1882-1962), filósofo francés, a quien muchos consideran como discípulo de Bergson.

(205) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Flammarion, París 1961, t. III, pp. 448-470.

positiva por un lado, y, por otro la justificación por lo menos de una parte de lo contrario.

Jacques Chevalier escribe a propósito de "las ideas de progreso, de ciencia y de humanidad y de su sitio en el pensamiento moderno":

> "La idea que era destinada a una suerte singular es la del *progreso:* un progreso cuya fuente y término o fin, es el hombre, o si se quiere, la humanidad; pero se trata del hombre reducido a la técnica, y del progreso entendido como progreso material, resultante de la ciencia.
>
> "Los hombres de hoy, según la mentalidad común, tienden a hacer de ella (la idea de progreso) un ídolo. Lo nuevo en ellos, no es la idea de un progreso indefinido del hombre en su destino terreno; además de la extensión sin límites que han dado a la idea, lo nuevo es cierta concepción que han incorporado a ella, o mejor dicho, han sustituido esta idea por cierta concepción que, después han difundido en la masa, con el nombre y la figura de la Humanidad, pero de una humanidad cuyos progreso y esencia se detienen precisamente a su destino terreno: de modo que la ciudad de los hombres sustituya a la Ciudad de Dios, y que el Espíritu de Dios deje paso al Espíritu de la Tierra". ([206])

([206]) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée,* t. III, pp. 462-463.

En la primera cita cabe una crítica de cierta idea del progreso cuya "fuente" no es Dios, sino el hombre, y cuyo término y fin también es el hombre. "Pero" el hombre reducido a la técnica y el progreso identificado al progreso material. Toda la fórmula implica que, si el hombre no es reducido a la técnica y si el progreso no es material sino intelectual o estético, la idea del progreso cuya fuente y fin siempre es el hombre, esté en armonía con el misterio de la Encarnación de Cristo y la Redención.

Podemos hacer una pregunta: ¿esta armonía es concebible a pesar de que la fuente del progreso sea el hombre?

En la segunda cita, resulta, con muy buena voluntad de parte del lector, que hay un progreso por medio del cual la humanidad un buen día sobrepasará el destino terreno. De esta cita resulta, en el contexto del conjunto de esas páginas, que esa idea es la idea cristiana acerca de la esencia de la humanidad y del progreso. Lo "nuevo", por consiguiente, que han propuesto los hombres modernos en aquel entonces sería el "detener" la idea del progreso al destino terreno.

Después de tales proposiciones sobre el destino del hombre, la declaración: "la ciudad de los hombres sustituye a la Ciudad de Dios – el Espíritu de Dios deja paso al Espíritu de la Tierra", ¿qué luces puede traer? Ninguna, porque en los textos que siguen, por muy extraño que parezca de parte de un autor cristiano, no parece totalmente negativo el que el Espíritu de Dios deje paso al Espíritu de la Tierra.

Todavía a propósito de esta idea sigue el texto:

"Idea que tiene sus límites, – pero idea que tiene también su grandeza, y satisface las necesidades o exigencias nuevas, que la concepción cristiana del progreso humano ha de tener en cuenta". ([207])

Claro que, según Chevalier, la concepción cristiana del progreso tendría que enriquecerse con una nueva noción, es ésta: "El Espíritu de Dios deja paso al Espíritu de la Tierra", por lo menos hasta cierto punto. En favor de aquel enriquecimiento por la incorporación de esta idea nueva, la idea – repitámosla – del Espíritu de Dios que deja paso al Espíritu de la Tierra se refiere y estriba en la visión que Teilhard de Chardin ([208]), expone en su "Fenómeno humano":

"A fines del siglo XVIII, el golpe de timón se efectuó decisivamente en Occidente. Desde entonces, a pesar de la obstinación que a veces tenemos para mantenernos los mismos, hemos entrado en un nuevo mundo. – 'Sólo acabamos de soltar las últimas amarras que nos agarraban todavía a la época neolítica'. Fórmula paradójica, pero luminosa. – Nuestra inteligencia no podría escapar de las perspec-

---

([207]) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée,* t. III, pp. 463-464.

([208]) PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, S. J. (1881-1955), sacerdote, paleontólogo, escritor, inspirador y animador de un movimiento en la Iglesia, teniendo como base una específica visión evolucionista.

tivas vislumbradas del Espacio-Tiempo, tampoco nuestro labios podrán olvidar, por haberlo saboreado una vez, el sabor de un Progreso universal y duradero". ([209])

También se refiere Chevalier a ese texto que constituye el fundamento de la carta de la personificación del historicismo, el espejismo de anuncios generosos que lleva a la Muerte total:

"Humanidad. Es ésta la primera figura con la que, al despertarse a la idea del Progreso, el Hombre moderno tuvo que procurar compaginar las perspectivas de su muerte individual e inevitable y las esperanzas de porvenir sin límites del que no puede prescindir. Humanidad: entidad primero vaga, más experimentada que razonada, en la que un sentido oscuro de crecimiento permanente se une con una necesidad de fraternidad universal. Humanidad: objeto de una fe muchas veces ingenua cuya magia, sin embargo, más fuerte que todas las vicisitudes y todas las críticas, sigue actuando con igual fuerza de seducción tanto en el alma de las masas actuales como en el cerebro de la 'intelligencia'. Ora se participe a su culto, ora se lo ridiculize, ¿quién puede, hoy todavía, escapar de la obsesión, o aun de la influencia de la idea de Humanidad? " ([210])

([209]) TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, éd. du Seuil, París 1955, pp. 236, 237, 257.

Chevalier se esfuerza, a lo largo de su obra, y más particularmente acerca de ciertos períodos y ciertas corrientes, por unas afirmaciones a veces muy exactas, a veces muy ambiguas, otras veces en contradicción con las primeras, y por unas referencias a menudo "descabaladas" y contradictorias, en relacionar su idea del Progreso con la tradición cristiana y con la doctrina de la Iglesia.

En el fondo, a través de las formulaciones múltiples, ¿cuál es la noción del progreso en Chevalier? Hay una idea de un eslabonamiento de los hechos y de las ideas en la historia, que evoluciona y cumple un destino terrenal de la Humanidad, "cuyo polo es lo Infinito". En las perspectivas de la Humanidad en esa carrera ha de caber "una creencia en el más allá". Al final de ese progreso humano, de largo desarrollo histórico, está la entrada en un destino que no es sólo terrenal.

También es esa acepción particular, muy significativa en lo que atañe a la esencia, las leyes y la orientación de ese progreso: "la humanidad sigue caminando hacia la justicia y el amor"; y, en su "peregrinación en el tiempo", espera – la humanidad – la "estabilidad de la morada eterna". El término de esa "visión grandiosa de la historia humana" es la gloria. Chevalier atribuye esa acepción a San Agustín y a todos los Doctores y autores cristianos y también a todos los humanistas deístas y hasta ateos. Cita aún especificamente a los autores de los

(210) TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain,* p. 272.

Misterios, a todos aquellos que se dedicaron a sumas teológicas, a los eruditos de la Edad Media, a Bossuet y a Pascal; también cita a Herder, Kant, Hegel, Cournot y hasta Condorcet y Auguste Comte ([211]). El que presente a Giambattista Vico ([212]) como el profeta de la verdadera estructura de la historia, nos da el hilo de Ariadna de esa orientación, nó sólo la de Chevalier, claro está, sino también la de todos los que fueron seducidos pos ese lenguaje y esa visión de un progreso soberano.

Antes que sigua nuestra meditación sobre las relaciones que quiere establecer Chevalier entre la "Ciudad de Dios" de San Agustín y la "Humanidad" de Teilhard de Chardin, es santamente necesario evidenciar un hecho muy secundario en apariencia, pero muy revelador desde muchos puntos de vista: Chevalier, ante varias afirmaciones en favor de lo sobrenatural, quejándose del materialismo de ciertos autores, apoya su idea del progreso y del valor que tiene el desarrollo continuo de la ciencia para la humanidad, en un texto de Blaise Pascal ([213]): el "Prólogo sobre el Tratado del Vacío". ([214])

([211]) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Flammarion, París 1956, t.II, p. 115.
– ANTOINE COURNOT (1801-1877), matemático, economista y filósofo francés.
– ANTOINE DE CONDORCET (1743-1794), matemático, filósofo perteneciente al grupo de los "Enciclopedistas" y miembro de la Convención.

([212]) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, pp. 471-472. Véase más arriba pp. 153-182.

Quedamos muy asombrados al ver un filósofo-historiador que presenta en apoyo de su propia idea del progreso, un texto escrito en 1647, o sea varios años antes de la conversión de su autor, la cual acaeció en 1654. Chevalier conocía muy bien la obra y el pensamiento de Pascal porque editó las Obras completas de éste. Además, nunca publicó Pascal mismo ese texto; sus amigos íntimos lo publicaron después de su muerte, con un prólogo muy significativo sobre el real pensamiento del Pascal convertido:

> "Pues, aunque fue capaz, hasta donde se puede, de penetrar en los secretos de la naturaleza, y aunque halló en ella aberturas admirables, sin embargo desde hacía más de diez años antes de su muerte, conocía la vanidad y la nada de todos esos tipos de conocimientos, y sentía hastío de eso, de tal suerte que tenía dificultad para tolerar a discretos que se preocupasen o hablasen de eso seriamente". (215)

Esta referencia de Chevalier a Pascal no tiene nada de justificado, porque el pensamiento de Pascal y su sensibilidad, después de su conversión, se oponen por

---

(213) BLAISE PASCAL (1623-1662), matemático y genial físico francés; convertido en la Iglesia católica, cambió radicalmente su orientación intelectual y espiritual, prendado totalmente por el Misterio de la Persona y de la misión de Cristo.

(214) BLAISE PASCAL, *Préface sur le Traité du Vide,* en *Oeuvres complètes,* éd. du Seuil, París 1963, pp. 231-232.

(215) BLAISE PASCAL, *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air,* en *Oeuvres complètes,* p. 233.

completo a la noción y a la visión del progreso en la historia, tal como Chevalier las presenta en sus exposiciones.

Cada uno puede tener su opinión acerca de las "provinciales" y de su postura para con Port-Royal (216); sin embargo, Blaise Pascal manifestó en varios modos su convicción íntima de la misión de Cristo, del valor del saber humano, del camino de la Salvación. Tal convicción no permite a los que se refieren, en cualquier modo que sea, a su persona y a su pensamiento real, que apoyen una idea de progreso histórico de valor escatológico, según la acepción de Jacques Chevalier y de Teilhard de Chardin. Es decir que no se puede apoyar en la referencia a Pascal, la idea de un progreso que se cumplirá por el desarrollo del saber, por la evolución de la ciencia, por la organización social en un "porvenir histórico".

Cualquier texto de Pascal que sea, después de su conversión, no deja duda sobre su verdadero pensamiento, sus verdaderas convicciones y su visión del mundo, de la Iglesia y de la Salvación, con relación a la evolución del mundo y del saber. Hemos aquí unos trozos sacados sin especial esfuerzo:

"En el año de gracia de 1654.

– Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob,

(216) BLAISE PASCAL, *Les Provinciales* (Varias cartas acerca de la crisis jansenista que pusó al monasterio de Port-Royal en oposición a la Jerarquía), *Oeuvres complètes,* p. 371.

no de los filósofos y de los sabios.
Certidumbre, certidumbre, sentimiento, alegría, paz.
(Dios de Jesucristo)
Dios de Jesucristo.
Deum meum et Deum vestrum.
Tu Dios será mi Dios.
Olvido del mundo y de lo todo, excepto de Dios.
Sólo se lo halla en los caminos enseñados en el Evangelio". (217)

"El mundo bien juzga las cosas, porque está en la ignorancia natural, que es el verdadero asiento del hombre. Las ciencias tienen dos extremidades que se tocan. La primera es la pura ignorancia natural donde están todos los hombres en su nacimiento. La otra extremidad es aquella adonde llegan las almas grandes, que después de haber recorrido todo lo que los hombres pueden saber, reparan en que no saben nada y se encuentran en esa misma ignorancia de donde habían salido". (218)

"Burlarse de la filosofía es filosofar en verdad. No estimamos que la filosofía toda valga una hora de pena". (219)

"Bienaventurados los que lloran, no al ver correr todas las cosas perecederas que los torrentes arras-

(217) BLAISE PASCAL, *Mêmorial*, en *Oeuvres complètes*, p. 618.

(218) BLAISE PASCAL, *Pensées*, édition Brunschwicg, n. 327.

(219) BLAISE PASCAL, *Pensées*, édition Brunschwicg, n. 4 y n. 79.

tran, sino al recordar la patria querida, la Jerusalén celestial, de la que se acuerdan sin cesar, en la duración de su exilio. Corren los ríos de Babilonia, saltan y todo lo arrastran sus aguas. ¡O Santa Sion, en ti todo es estable, y nada cae! " (220)

"¿Qué nos están gritando esa codicia y esa incapacidad? Nada otro que una verdadera felicidad que tenía el hombre en otro tiempo, de la que sólo queda ahora la marca y huella completamente vacía; el hombre intenta llenarla con todo lo que le está alrededor, buscando en las cosas ausentes el socorro que no le proporcionan las presentes; todas éstas son incapaces, pues la sima infinita sólo puede ser llenada por un objeto infinito e inmutable, es decir por Dios mismo". (221)

"Pues, para hablar clara y llenamente de la geometría, la considero como el ejercicio más alto del espíritu; pero, al mismo tiempo, la tengo por tan inútil que veo poca diferencia entre un hombre que sólo es un geómetra y otro que es un artesano hábil. – No haría yo dos pasos por la geometría". (222)

"Jesús quedará en agonía hasta el final del mundo: no hay que dormir mientras tanto". (223)

---

(220) BLAISE PASCAL, *Pensées,* édition Brunschwicg, n. 458 y n. 459.

(221) BLAISE PASCAL, *Pensées,* édition Brunschvicg, n. 425.

(222) BLAISE PASCAL, *Lettre au grand mathématicien Fermat,* en *Oeuvres complètes,* p. 282.

(223) BLAISE PASCAL, *Pensées,* édition Brunschvicg, n. 553.

Para comprender la diferenciación sutil pero profunda que sufren el pensamiento y la esperanza cristianas, con el empuje escondido o visible de la mentalidad historicista, basta notar la liviandad con la que un hombre tan laborioso y culto como Chevalier apoya su concepto del progreso en las expresiones de la "Epístola a los Hebreos" a propósito de Jesucristo; dice terminantemente:

> "La mayor parte de los pensadores cristianos, desde San Agustín, lo había proclamado con fuerza, y así, no hace más que explicitar el carácter profundo del cristianismo, *que no es un mito* intemporal colocado en el ciclo de un año grande con retrocesos periódicos, sino un acontecimiento, un advenimiento y un progreso, *'Jesus-Christus heri et hodie, ipse et in saecula'* (Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos - tr. Nacar-Colunga) – (Hebr. XIII, 8). (224)

Hay que confesar tristemente que el que se tome una afirmación de la perennidad e inmutabilidad de Cristo para ilustrar una doctrina del progreso según la noción de Chevalier – Teilhard de Chardin es inexplicable. ¿Cómo se puede explicar eso, dado que aun el contexto de aquella afirmación es una exhortación del autor sagrado a los fieles para que sean valientes y fieles a la doctrina recibida por la palabra y el ejemplo de la vida de sus maestros? "Porque – sigue el texto sagrado – no

---

(224) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 463.

tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura" (Hebr. 13, 14).

¿Existe una concepción realmente cristiana del progreso? ¡Claro está! Pues, en cualquier cosa, en cualquier término positivo o negativo, existe una concepción justa, precisa y matizada, según la acción y el mensaje de Cristo en el mundo. Pero, sin duda que nuestro joven, ante todas esas consideraciones acerca del Progreso histórico se preguntaría: ¿Cuál es la luz de todo eso?

¿Donde se sitúa esta Ciudad de Dios? Y ¿dónde está la ciudad en la que el Espíritu de Dios tiene que dar paso, por necesidad histórica positiva, al Espíritu de la Tierra? ¿Cuáles son los ciudadanos de aquella Ciudad de Dios? ¿Son todos los muertos salvados, más allá del curso de los acontecimientos en el tiempo? o quizás, ¿son todos los hombres de un Eldorado lejano, de un "eschaton" del movimiento histórico?

¿Cuál es el destino de todos los hombres que han vivido, que habrán de vivir y habrán de morir hasta los tiempos del Eldorado? ¿En qué momento se verifica la realización final del progreso? ¿Cuál es el sentido de la Resurrección de Cristo, sin la que, como dice San Pablo, vana es nuestra fe (1 Cor. 15, 17)? En numerosísimos textos de la "Ciudad de Dios" de San Agustín, los ciudadanos de aquella Ciudad abren, en su tiempo, "el techo de la Historia". ¿Cómo se armonizan estos textos con la noción de una Perfección que se cumplirá al final del movimiento histórico?

¿Cuál es el sentido de la Salvación en el seno del progreso indefinido? ¿Cuándo pasa el hombre de la Historia al Reino? ¿Dónde pasa "la historia total" del tiempo a la eternidad? ¿Dónde se verifica esta diferenciación del ciudadano de la ciudad terrenal para que se haga ciudadano de la Ciudad celestial?

A todas estas preguntas y a una multitud de otras que se hace o que podría hacerse nuestro joven ¿hay una respuesta real, una respuesta luminosa? Sí, una. Pero una respuesta sin ambigüedad, sin estrechez ni sequedad, sin calor o frío infernales, una respuesta con frescura y calor eternos con desconocido benéfico y santa certidumbre, una respuesta verdaderamente teológica de verdad y de esperanza que necesita en quien la desea el trastornamiento de toda la herencia historicista.

El engaño kantiano

Las dos características de las que acabamos de hablar ([225]), es decir por una parte la reverencia sofisticada que casi constituye un habitus universal del pensamiento moderno, y por otra parte el esfuerzo en evitar el referirse real y directamente al Ser de Dios, fueron provocando cada vez más una falta de verdadera objetividad y de consecuencia intelectual y espiritual. Este tipo de pensamiento ha cundido, como una gigantesca mancha de aceite, provocando así un sutil relativismo general en un gran número de obras y de movimientos.

El hombre se ha acostumbrado a vivir en este clima intelectual de los tiempos llamados modernos, casi sin darse cuenta de que a menudo se contradice. Pues, a veces, acerca de obras y autores, emite consideraciones o juicios que, en el fondo, están en contradicción con sus propias convicciones fundamentales. Estas, sin embargo, muchas veces son verídicas y muy elevadas.

Por eso, hay que advertir en cuanto sea posible, que el fenómeno no sólo es intelectual sino también psicológico, y cuyo origen, después de todo, es la mentalidad y la sensibilidad historicistas.

([225]) Véase pp. 201-203.

Todos están de acuerdo en decir que Kant ha ejercido influencia muy grande en las esferas filosóficas y por consiguiente teológicas, desde su tiempo hasta hoy en día; la ha ejercido a pesar de la aparición de sistemas y doctrinas nuevos que no se referían, de ningún modo al pensamiento de Kant. A primera vista, eso parece un misterio. Pero eso no constituye el tema inmediato de estas páginas. Lo extrañísimo es el trabajo que se toman muchos críticos y muchos historiadores de la filosofía, en cubrir con un manto cristianizante la contradicción interna de la palabra, el racionalismo radical, el agnosticismo "transcendental" y el antiespiritualismo fundamental. de Kant.

Este "manto cristianizante" constituye un factor mucho más importante de lo que se puede suponer, en lo que atañe al pensamiento teológico, mediante las universidades y las enciclopedias.

Tenemos aquí un ejemplo de una evidencia incontestable de "cristianización": la obra del R.P. Sertillanges, domínico francés, miembro del Instituto de Francia. En su libro "El Cristianismo y las filosofías" (226), Sertillanges escribe, acerca de la libertad nóumenal y del pecado original en el pensamiento de Kant:

> "Aquella libertad del otro mundo (libertad conceptual que no puede aplicarse) ne se puede definir pues está por fuera del tiempo y del espacio por los

(226) R.P. A.-D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, 2 vól., Aubier, París 1941.

cuales todo se define. No puede entenderla quien la ejerce pues, al reflexionar sobre sus actos, no puede más que encontrar causas metidas en el espacio y el tiempo. En vez de regir los hechos de nuestra vida engranados en la vida del universo, aquella libertad extratemporal está suspendida sobre nuestro universo y deja nuestros hechos humanos bajo el duro y total dominio de éste. ¡Es un disparate! y podemos preguntarnos ¿Quien se resignaría, aunque fuese Kant, a una libertad así hecha pedazos, y ausente de sí misma? Sin embargo ¡Qué bello! Es tanto más bello moral y religiosamente cuanto más exagerado es". (227)

"No se puede dejar de prever que un vínculo se establece entre la libertad nóumenal según Kant y la doctrina cristiana del pecado original". (228)

Prescindiendo de la irrealidad, confesada por Kant mismo y por todos, de esta libertad nóumenal, prescindiendo de la contradicción evidente que cabe en la citación de Sertillanges más arriba mencionada, basta leer una de las innumerables afirmaciones de Kant para demostrar a los más ingenuos, cuán ajena a su pensamiento y a su sensibilidad es la noción del pecado original. En su libro "La religión en los límites de la

(227) R.P. A.-D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, t. II, p. 192.

(228) R.P. A.-D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, t. II, p. 194.

razón pura" (ya el título es una verdadera doctrina), en el capítulo "Del origen del mal en la naturaleza humana", escribe Kant:

"Cualquiera que sea el origen del mal moral en el hombre, sin duda que, entre todos los modos de representarse la difusión del mal y su propagación en medio de todos los miembros de nuestra raza, el modo más inconveniente es el representarnos el mal como algo heredado de nuestros primeros padres.

"No hay que buscar un origen temporal a una actitud moral que tenemos que imputarnos aunque tal busca sea inevitable. La Sagrada Escritura pudo presentar así el origen del pecado, para adaptarse a nuestra flaqueza.

"La disposición original del hombre (que nadie fuera de él pudo corromper, si al menos le puede ser imputada esa corrupción) es una disposición al bien; luego, no hay fundamento comprensible para nosotros, por el cual, por primera vez, el mal moral pueda haber venido en nosotros". ([229])

Prescindiendo de la contradicción fatal y continua a lo largo del libro de Kant sobre la Religión, sin duda que cualquier hombre de buena fe se asombrará frente a las afirmaciones de Sertillanges. Las prestidigitaciones de las palabras y de las fórmulas, que se entretejen y se anulan

---

([229]) EMMANUEL KANT, *La religione entre i limiti della sola ragione,* ed. Laterza, Roma 1980, pp. 41, 45 y 46.

recíprocamente, no pueden anular el rechazo radical de la noción del pecado original, en cualquier acepción realmente cristiana. A pesar de la mejor voluntad, Kant jamás podría admitir una visión verdaderamente cristiana de la realidad y de la historia del hombre, sin que salga deliberadamente del círculo cerrado donde, como él mismo lo ha determinado en mil modos, el hombre trabaja unicamente con sus propias representaciones y donde es para siempre imposible cualquier conocimiento de las cosas en sí.

La noción del pecado original no es la única que no puede ser relacionada a cualquier concepto o postulado de Kant. Su concepción del mundo, sacada de la "maraña inextricable" (son las palabras de Sertillanges mismo ([230])) de las contradicciones internas de su lenguaje no sólo es ajena al misterio de Cristo, sino que, por su esencia es hostil.

¿Cómo es posible que hayan entrado tales contradicciones en las costumbres intelectuales? Jacques Chevalier, en su "Historia del pensamiento", entre una multitud de consideraciones contradictorias, escribe que la pretensión de Kant "de excluir lo sobrenatural" y de negar a la razón cualquier otro ideal que no fuese un "concepto vacío" desemboca en una doctrina mortal:

> "Esa doctrina, desde el principio, quita al hombre cualquier medio de encontrar o volver a encontrar en

---

(230) R.P. A.-D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, t. II, p. 193.

las cosas algo que no sea él mismo, o algo que él mismo puso; según esa doctrina, todo lo que sobrepasa nuestra naturaleza le es ajeno, y le queda cerrado para siempre". (231)

Después, más abajo, al final de un largo discurso sin salida acerca de la noción de Dios en el pensamiento de Kant, Chevalier concluye otra vez con una expresión ambigüa:

> "Sólo ha de ser buscado Dios en nosotros. En la idea de Dios, vivimos, actuamos y somos. Es esto lo que confia al final de su vida terrenal aquel hombre, aquel sabio". (232)

Después de declarar que es sabiduría el creer que tenemos que vivir en la idea de Dios – y no en Dios – y después de ensalzar mucho a Kant, Chevalier añade:

> "Sin embargo, este Dios, según Kant, sólo puede ser buscado y sólo puede ser encontrado en nosotros. Estas son exactamente, en efecto, las *ultima verba* del filósofo en pos de una verdad que busca con magnífica obstinación, dentro de sí, sin lograr encontrar la fuente, por medio de la razón". (233)

Y prosigue la oscilación. Sin embargo, la oscilación de Kant no es magnífica, a pesar de lo que dice

---

(231) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 632.
(232) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 636.
(233) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 637.

Chevalier. Pues se obstina, de manera alucinante, en sustituir las cosas y los seres por la idea de las cosas y de los seres, y Dios por el concepto de Dios. Kant no halló la verdad, ni por medio de la razón, ni por cualquier camino que sea. No halló el manantial de la verdad ni, por lo tanto, la verdad misma. De nuevo el callejón sin salida. Chevalier añade:

> "Por no haber discernido este punto (que Dios es) Kant, a fin de escapar al escepticismo transcendental y salvaguardar los valores morales, se refugió en el fideísmo. – Pero esta creencia, sólo se funda, en última instancia, en las exigencias de una experiencia moral, la cual, en realidad, se funda en nada". ([234])

Pero, para indicar aún más claramente, cuál es la noción de Dios en el pensamiento de Kant, a la que muchos autores procuran atribuir alguna realidad sobrenatural, por lo menos fideísta, basta citar las afirmaciones de Kant mismo en las páginas póstumas, en las que había expuesto, como decía él, el fondo de su sistema y de su doctrina:

> "El concepto de Dios – y de la personalidad del ser representado por este concepto – tiene realidad. Hay un Dios presente en la razón práctico-moral, esto es, en la idea de la relación del hombre al derecho y al deber. Pero esta existencia de Dios no es la de un

---

([234]) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 639.

ser exterior al hombre". [235]

¿Son necesarios los comentarios para evidenciar lo evidente de tales afirmaciones? ¿Por medio de qué trampas lingüísticas se puede sacar de esta declaración una imagen o aun un concepto que correspondan a una noción de Dios, y lo que es más del Dios del Evangelio? Esa divinización de la razón práctico-moral es la negación de cualquier realidad sobrenatural y el cerrar "voluntario" de cualquier abertura hacia Dios eterno a quien anhela el alma.

Cada hombre, al darse cuenta del amplio engaño que se ha verificado mediante los juegos de lenguaje que desfiguran la razón y el texto, en el campo de la filosofía y de la transmisión de la doctrina, siente nacer en sus adentros un gran desconsuelo. Sólo la palabra "engaño" puede calificar este enredo de nociones y de vocabulario, que vuelca las santas leyes de la lógica eterna y oculta el horizonte de la esperanza única en Cristo.

Ahora es evidente que la mentalidad que llegó a la "conciencia histórica" de Dilthey y a la "conciencia histórica" intrínseca de una gran parte de las diferentes especificaciones de las corrientes teológicas actuales, esta mentalidad historicista no es obra de historiadores, en general. No proviene de la pura busca de las realidades del pasado, proviene de una inclinación, consciente o

---

[235] EMMANUEL KANT, *Opus postumum,* p. 60, citado por Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique,* Ed. universelle, Bruxelles 1947, t. IV, p. 295.

inconsciente, a la autonomía del hombre, para que este se libre del verdadero Reino eterno; esta inclinación determinó la especulación filosófica de muchos, y por consiguiente la orientación de la conciencia y del pensamiento teológicos.

Emmanuel Kant constituye una etapa en la que se sintetizó todo el esfuerzo de esta emancipación de cualquier realidad sobrenatural. El filosofismo que caracterizó la evolución de las corrientes teológicas hizo presente el pensamiento de Kant en muchas obras concernientes a la teología. Pues – dicho sea de paso – la dialéctica de Hegel o la del materialismo histórico, el evolucionismo de Bergson y de Teilhard de Chardin, aunque son considerados como sistemas "dinámicos", aparentemente distintos del antihistoricismo ilusorio de Kant, sólo son expresiones diferenciadas del esfuerzo porfiado en emanciparse, sintetizado y doctrinalizado por Kant.

Unas afirmaciones de Kant, a pesar de cualquiera buena voluntad, no permiten que se hable de su "cristianismo", ni siquiera de su fideísmo. Además, demuestran cuán grande, pertinaz y desprovisto de gracia y de amor es el esfuerzo en emanciparse del orden divino. Hemos aquí algunas afirmaciones, entre muchas otras, que expresan el fondo del engaño historicista.

Afirmación A

En ésta, la persona, el alma, según el sentido del Evangelio, no tiene sitio, y en ésta el fin único de la

naturaleza no se cumple en cada hombre, en calidad de ser distinto y cada vez único, sino en la abstracta y anónima noción de la especie.

Extracto de la "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolítico":

> "Tesis segunda. – En el hombre, única criatura racional de la tierra, las disposiciones naturales, ordenadas al uso de su razón, sólo tienen su desarrollo cabal en la especie, no en el individuo. – Si la naturaleza ha dado breve duración a la vida, es necesaria una seria indefinida de generaciones que se transmiten una a otra sus luces a fin de que los gérmenes innatos de nuestra especie alcanzan el grado de desarrollo que corresponda perfectamente a su meta (de la especie)". ([236])

Afirmación B

En ésta se excluye particularmente que el hombre de la tierra pueda esperar y realizar su destino en la propia vida en calidad de hombre cada vez único; y son suprimidas las promesas de Cristo en su "Sermón de la Montaña", para cada alma justa, buena y mansa.

> "Quizás, entre esos (los habitantes supuestos de otros planetas) cada individuo podrá realizar plenamente su destino en la propia vida. Pero, para

([236]) EMMANUEL KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico,* en *Scritti politici,* Ed. UTET, Torino 1965, p. 125.

nosotros (habitantes de la tierra), ocurre de distinto modo: sólo la especie puede esperar esto". ([237])

Afirmación C

La naturaleza, que necesita desarrollar sus disposiciones (?) utiliza el antagonismo de los hombres; este antagonismo es causa de una organización civil; dice esta afirmación que el hombre es bueno y dado a la concordia, pero la naturaleza, para el bien de la especie, le fuerza a que sea insociable y a que luche; en esta afirmación se ensalzan el vicio, la vanidad y la dureza; todo eso es el orden cuerdo de Dios, y no proviene de un desorden contrario al orden eterno de la Creación.

> "Tesis cuarta. – El medio que utiliza la naturaleza a fin de realizar el desarrollo de todas sus disposiciones, es su antagonismo (de los hombres) en la sociedad, antagonismo en calidad de causa de una organización civil de la sociedad misma, en el fondo. – Sin la condición de la insociabilidad, todos los talentos quedarían encerrados para siempre en sus gérmenes, en la Arcadia de una vida pastoril ([238]) de armonía perfecta, de frugalidad, de amor recíproco: los hombres, por ser buenos como los carneros que apacientan, no podrían dar a su existencia valor más

---

([237]) EMMANUEL KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, en *Scritti politici*, p. 130.

([238]) Arcadia es una comarca de El Peloponeso cuyos habitantes eran pastores; representaba, para los poetas de la Antigüedad un lugar de felicidad y de inocencia en la vida pastoril.

grande que el del animal doméstico; no llenarían el vacío de la creación frente a su fin de seres racionales. ¡Alabada sea la naturaleza por engendrar el carácter intratable, la emulación envidiosa de la vanidad, la codicia nunca satisfecha de bienes o aun de dominación!

"– El hombre quiere la concordia; pero la naturaleza sabe mejor que él lo que es bueno para su especie.– Los impulsos naturales que le empujen en esto revelan el orden de un Creador cuerdo y no la mano de un espíritu maligno que hubiese dañado o arruinado por envidia, la obra magnífica del universo". (239)

Afirmación D

La historia humana sólo favorece un plan ocultado de la naturaleza, que consiste en la creación de una constitución política mundial, una organización cosmopolítica; en esta constitución política se desarrollarían todas la disposiciones de la especie humana.

"Tesis octava. – Puede considerarse la historia de la especie humana en su conjunto como la realización de un plan oculto de la naturaleza para que nazca una constitución política al interior, y con este fin, también perfecta al exterior – a saber una organi-

(239) EMMANUEL KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico,* en *Scritti politici,* pp. 127 y 128.

zación general cosmopolítica que sea la matriz en la que se desarrollarían todas las disposiciones originales de la especie humana". [240]

Afirmación E

Kant critica a Herder, específicamente en los puntos que podrían ser considerados como referencias sobrenaturales y acerca de la inmortalidad del alma.

Extracto de la "Recensión sobre J.G. Herder 'Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad' ":

"Ningún miembro de todas las generaciones humanas alcanza plenamente su destino, sólo el genero lo alcanza". [241]

Afirmación F

La muerte de cada hombre proviene de un deseo monstruoso del "cuerpo común", porque gracias a esta muerte, se conservaría el "cuerpo común".

Extracto de los "Manuscritos póstumos" (n. 1401):

"Todo individuo se horroriza ante la muerte, pero el cuerpo común, deseando conservarse, tiene sobrados motivos para desear la muerte de los individuos".

---

[240] EMMANUEL KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico,* en *Scritti politici,* pp. 134 y 136.

[241] EMMANUEL KANT, *Recensione di: J.G. Herder, "Idee sulla filosofia della storia dell'umanità", parte I e II,* en *Scritti politici,* p. 174.

Afirmación G

La vida eterna, según la promesa de Cristo sólo es un ideal noble que está por alcanzar en cierta época del mundo; el hombre se acerca a aquella época, a medida que se acerca al mayor bien posible en la tierra; en esta afirmación, se rechaza por consiguiente toda la enseñanza evangélica acerca de la Resurrección de Cristo y de la esperanza en la resurrección.

Extracto de "La religión en los límites de la razón pura", capítulo sobre la "Representación histórica de la fundación progresiva de la dominación del buen principio sobre la tierra". Concluye Kant, a propósito de la visión escatológica del Nuevo Testamento y del Reino de Dios:

> "Esta representación de una narración histórica de la vida futura, la cual no es una historia en sí, es un ideal noble de una época del mundo – hacia la cual sólo en nuestro progreso continuo y en nuestro acercamiento al mayor bien posible en la tierra volvemos la mirada (todo eso, no tiene nada de místico; procede naturalmente de manera moral)". (242)

Afirmación H

El conocer a Dios, el conocer al Padre por el Hijo, el sobrepujar el mundo por el amor de Dios se excluyen de la enseñanza de Cristo a propósito del Reino de Dios.

---

(242) EMMANUEL KANT, *La religione entre i limiti della sola ragione*, pp. 149 y 150.

"El maestro del Evangelio había indicado a sus discípulos el reino de Dios en la tierra, sólo desde el magnífico y edificante punto di vista moral". (243)

Afirmación I

La psicología racional sería un disparate, porque no podría enseñar nada al hombre sobre él mismo; porque la razón no podría pasar límites insuperables; de donde resulta que la noción del alma estaría más allá de estos límites, sólo estando así una idea de la razón; en esta afirmación, el que se refiera al espíritu para conocerse, sería considerado como locura, pues el espíritu no tendría ningún fundamento en la vida.

"Luego, la psicología racional no es una doctrina que pueda añadir algo al conocimiento de nosotros. Sólo existe como disciplina que fija en este campo los límites insuperables para la razón especulativa; impide por una parte que se meta en un materialismo sin alma, y por otra parte que se extravíe locamente en un espiritualismo que, para nosotros, no tiene ningún fundamento en la vida". (244)

---

(243) EMMANUEL KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 148.

(244) EMMANUEL KANT, *Critique de la raison pure*, éd. Flammarion, París 1929, t. I, p. 345.

Afirmación J

Un acto de culto cualquiera que sea, no vale para la salvación, sólo es una superstición religiosa; el deseo de una intimidad con Dios no vale para la salvación y sólo es pretención inútil y fanatismo religioso; se rechaza todo el misterio litúrgico de la Iglesia que, desde el principio forma parte integrante de su enseñanza; y se rechaza cualquier vida espiritual que acerca interiormente el hombre a Dios.

> "La ilusión de cumplir algo, con actos religiosos referentes al culto, con vista de justificarse frente a Dios, es *superstición* religiosa, asimismo la ilusión de alcanzar este fin para una aspiración a una intimidad presuntuosa con Dios es fanatismo religioso". ([245])

Este es el pensamiento de Kant. Este es su absolutismo agnóstico, ésta es su certeza que niega cualquier realidad espiritual. Es fácil hacer una lista de afirmaciones de semejante tenor, tan luminosa como agobiante, lista que puede ser larguísima.

Por eso, se queda muy asombrado frente a tanto trabajo gastado para que se elabore una teoría del conocimiento tan irreal como tedioso, un método sin otro punto de partida que el yo "ideante"; una ciencia a priori, del a priori y de la crítica por a priori; tanto trabajo para que se demuestre la imposibilidad de

---

([245]) EMMANUEL KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 193.

conocer el único manantial de conocimiento, de vida, de libertad y de gozo verdadero.

Pero lo sorprendente es advertir esta obstinación, en el pasado y hoy todavía, a pesar de todo, el querer encontrar en este pensamiento de Kant, pensamiento tan antieterno, algunos granos de cristianismo, o por lo menos, un segundo término de algún deísmo sincero. Además, esta obstinación quiere encontrar, en esta misma teoría de Kant, una ciencia del conocer, y cueste lo que cueste, quiere que se crea que de esta ciencia, hasta los que han recibido a Cristo puedan sacar verdades transcendentales acerca de lo Real.

A causa de la extensión de esta mentalidad en todos los ambientes, el hombre se inclina siempre más hacia los acontecimientos que pasan, refutando cualquier noción de ser en su origen y finalidad eternos. Sólo la extensión de la mentalidad historicista puede explicar que fue y sigue siendo tal esfuerzo en atribuir a Kant una fe o una creencia, o un pensamiento o un sentimiento, o una visión general del universo que se refieran, de cualquier modo que sea, a un Ser divino, a Dios, a la Persona y al Evangelio del Hombre-Dios, de Cristo.

El querer precisar, por medio de elucubraciones sin fin y sin fondo, si es la mentalidad que hemos llamado historicista la que provocó el desvío de la mirada interior hacia el culto de la razón falsa, o si es un desvío de la mirada interior él que créo esta mentalidad que lleva al culto de la razón falsa, sería prestarse al mismo juego

vano de dilección intelectual. Pero es incontestable el culto de la razón falsa. Una cosa resulta cierta: con esta mentalidad, unos hombres que tienen fe en Dios, se agarraron desesperadamente a una presunta imagen cristiana o deísta de Kant.

Este esfuerzo – a veces patético – en relacionar el pensamiento de Kant con la realidad eterna de Dios y con la realidad de Dios encarnado, de Jesucristo, engendró grandes daños en la vida y en el pensamiento cristianos en general.

Algunos pensaron que la influencia del pensamiento de Kant, y en particular de su concepción de la religión, cesó desde hace mucho tiempo y que Hegel y Schleiermacher ([246]) disminuyeron esta influencia e impidieron que ésta se proyectara en el porvenir ([247]). Tal opinión no corresponde a la realidad, muy al contrario.

Por otra parte, se difundió la idea que Kant no se interesaba por la historia, ocupado como estaba en su "anatomía" del entendimiento. No corresponde esto

---

([246]) GEORG-WILHELM-FRIEDRICH HEGEL (1770-1831) enseñó filosofía en Jena, Heidelberg y Berlín.
– FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768-1834), teólogo protestante y filósofo considerado como representante principal del romanticismo en Alemania; denegó toda realidad sacra a la Iglesia; a su parecer, la conciencia que tenía Cristo de su misión redentora era el único testimonio en favor de su Divinidad.

([247]) Cf. R.P. PIERRE CHARLES, S.J., Profesor en Lovaina, *Dictionnaire de Théologie catholique,* éd. Letouzey, París 1925, artículo "Kant".

tampoco a la realidad. Pues la justificación de la vida, el cumplimiento humano tanto del individuo como de los grupos son concebibles, según Kant, sólo en la realización histórica de la especie. Que, por ejemplo, Herder criticase a Kant su falta de interés para la historia, no significa que Kant tuviera otra esperanza que la realización de una sociedad que él mismo llamaba "cosmopolítica"; sus conceptos acerca del conocimiento y todas sus elaboraciones intelectuales no tuvieron otras referencias, ni otros fundamentos, ni otras leyes y finalidad en el porvenir, que el desarrollo de los acontecimientos de la especie humana hacia esta sociedad "cosmopolítica" que sería la meta mayor de la historia.

Según Kant, el progreso es la justificación de la existencia y de todos los hechos inestables que componen la historia. El que "la Crítica" no permita que esta noción de progreso tenga un carácter de ideal transcendente no cambia la referencia unilateral de Kant: la sociedad cosmopolítica futura, a la que contribuyen "las disposiciones de la naturaleza" y las disposiciones particulares del hombre. El optimismo frío y casi inhumano de Kant y el optimismo entusiasta y caluroso de Herder estaban cercados en el mismo recinto inestable: la Historia.

Es útil aquí volver a decir que la mentalidad historicista significa algo más que una teoría particular. Varias teorías diversas, desde muchos puntos de vista, se juntan en una característica común: toda la justificación de la actividad y del pensamiento, cualquier noción de

cumplimiento de la especie y del individuo se hacen en el ámbito de la historia y en el sentido de un progreso irreversible. La mentalidad historicista encierra la conciencia, el pensamiento y la esperanza del hombre en un mito, en la sociedad futura en la tierra. Se entraría en aquella sociedad gracias a un progreso lineal o cíclico, previsible o imprevisible, lento o rápido, pero siempre un progreso que se cumpliría por un número incalculable de generaciones que desaparecerían para siempre.

Esta mentalidad engendró o permitió la generación del historicismo en la teología cristiana. Pero, por ahora, hay que decir aquí que si se encasilla a Kant como no historicista, esto quiere decir que no se ha percibido sus referencias esenciales, el condicionamiento de su a priori. Pues, en el pensamiento de Kant no hay ningún tragaluz, para cualquier cumplimiento que sea, que daría a alguna realidad fuera del mero hecho de la sucesión de las generaciones en la tierra. El progreso, por muy relativizado que lo considera Kant, queda irreversible. Esta noción fundamental, que ha de ser criterio y filtro de todas sus especulaciones, revela la mentalidad historicista del origen, de la obra y de la herencia de Kant.

Para que nuestro joven toque con el dedo la realidad de todo lo que acabamos de decir a propósito de las dos características de la mentalidad historicista, es decir a propósito de la reverencia sofisticada y del esfuerzo para evitar la dificultad que la santa Realidad de Dios presenta a muchos; y para que también el joven vea claramente las consecuencias de esta mentalidad en el pensamiento

teológico hasta nuestros días, le bastaría deternerse un poco ante el esfuerzo prodigioso del Padre Maréchal (248) por "adelantar" el criticismo de Kant. Claro está que el joven, para discernir la verdad esencial en el seno de un inmenso trabajo de inteligencia brillante, tendría que liberarse de los criterios sofisticados creados e impuestos por esta misma mentalidad social e intelectualmente historicista.

El capítulo "Existencia de Dios" en la gran obra de Maréchal "El punto de partida de la metafísica" empieza por unas líneas que, sólo ellas podrían ser una ilustración típica de la pérdida de criterio y de la voluntad de "recobrar" a todo coste, sistemas, ideas y hasta intenciones:

> "Después de hojear rápidamente el Opus Postumum, la existencia de Dios ha de parecer a muchos lectores el tema más desconcertante entre aquellos bosquejados en esta colección de fragmentos. La afirmación se codea con la negación; el *sic* y el *non* intentan alternativamente apoderarse del terreno; pero en otros textos, enredados con los primeros, numerosas segundas intenciones incitan al espíritu que se abstenga de las posturas extremadas". (249)

A leer estas palabras, se pregunta en primer lugar ¿cuáles serán estas "posturas extremadas"? Sí Kant

---

(248) JOSEPH MARECHAL (1878-1944), S.J., profesor de historia de la filosofía en Lovaina.

(249) JOSEPH MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique,* t. IV, p. 293.

creía en un Dios personal, Ser existente fuera del hombre, o sí Kant no creía en un Dios personal, Ser existente fuera del hombre. No hay otra postura que pueda entender Maréchal con las palabras "posturas extremadas".

Según Maréchal, hay que abstenerse de atribuir a Kant una de estas posturas extremadas; esto significa claramente que Maréchal cree que, en los escritos voluminosos de Kant, no hay elementos que permiten decir sí o no; además, todavía según Maréchal, hay que abstenerse de tomar una de estas posturas extremadas dadas las "segundas intenciones" del edificio de Kant.

Sin embargo estas "segundas intenciones" sólo pueden codearse con muchas afirmaciones más explícitas, las cuales niegan la existencia de Dios como Ser fuera del hombre; unas afirmaciones afirman:

> "Esta existencia de Dios no es la de un ser existente, exterior al hombre – como sería una substancia distinta del hombre, haciendo pareja con el mundo... La realidad de los dos ideales (Dios y el mundo) pertenece al orden de la idea". ([250])

También cita Maréchal otra afirmación de Kant:

> "No cabe duda que ninguna prohibición, ningún precepto fueron intimados efectivamente al hombre

---

([250]) EMMANUEL KANT, *Opus postumum,* citado por Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique,* t. IV, pp. 295, 296 y 297.

por un Ser santo y todopoderoso; no cabe duda que, aun en la hipótesis de un mensaje de lo alto, los hombres a quienes se dirigiera el mensaje hubieran quedado incapaces ya de percibirlo, ya de convencerse de su realidad". ([251])

El joven preguntará inevitablemente:

– ¿Podemos creer que Kant habrá querido anular estas afirmaciones con "segundas intenciones" en otros pasajes de sus escritos?

– Maréchal, en su corta introducción al capítulo sobre "la existencia de Dios", declara: "la afirmación se codea con la negación; el *sic* y el *non* intentan alternativamente apoderarse del terreno". ¿Podemos comprender cómo procura él encontrar algunas segundas intenciones sinceras? Apoyándose en estas segundas intenciones ¿se esforzaría en demostrar la presencia de una creencia en Dios eterno, en el pensamiento de Kant?

– ¿Podemos comprender que se dediquen un inmenso trabajo y dones para demostrar a todo coste que en un pensamiento contradictorio en sí, transcendentalmente antitranscendental, dogmáticamente antidogmático, apriorísticamente categórico y a la vez huidizo, hay una percepción y una fe en Dios eterno; y así, encontrar una correspondencia de este pensamiento con

([251]) EMMANUEL KANT, *Opus postumum,* citado por Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique,* t. IV, p. 299.

el pensamiento y las afirmaciones más profundas y transcendentales de todos los grandes Confesores y Doctores de la Iglesia de Cristo?

No sólo nuestro joven puede hacer estas preguntas sino que muchas otras personas que repelen el espejismo de los "juegos de intelección y de vocabulario", el espejismo del calidoscopio de que hablamos en el principio de este libro. Este espejismo se hace por la facultad que tiene el hombre, durante su peregrinación terrenal, de combinar indefinidamente esquemas de conceptos, sin que correspondan con una realidad; o sea, esquemas de conceptos que se demuestran sin correlación con la Verdad eterna, ni con una misión eterna de cada hombre más allá de la propia muerte. Este es el espejismo del "calidoscopio intelectual".

Quienquiera que acoge la Verdad del Verbo eterno en lo íntimo de su ser inteligente y amante, está obligado a proponerse estas preguntas, de las cuales hemos hablado, y también otras más; lo hará siempre en la caridad y en correlación armoniosa con el conocimiento profundo, ontológico y objetivo en sumo grado que la fe comunica al hombre.

El historicismo de Hegel y de Dilthey

En un gran bosque, el follaje de los grandes árboles, de los arbustos y las zarzas, hecha alguna excepción, son verdes; más o menos oscuro, más o menos claro, el color siempre es verde. Por consiguiente el que se procure demostrar que el follaje de cada rama en cada árbol es verde es una tentativa insensata. Con un simple golpe de vista, sea desde el exterior, sea en el interior del bosque, conocemos el color. Lo mismo acontece con las características dominantes de los representantes innumerables, más o menos conscientes, de las corrientes intelectuales que recorren largos períodos.

Así sucede para el historicismo. Desde hace mucho tiempo, mucho antes de Kant hasta hoy, la obra de numerosísimos autores, filósofos, literatos y también teólogos, tiene tinte historicista. En este clima, la meditación y el pensamiento cristianos fueron inducidos – con un ritmo casí implacable, Hegel y Dilthey mediantes – a la "conciencia histórica" de la teología actual.

Por eso, en adelante es inútil para el verdadero conocimiento en lo que atañe a Dios, a la eternidad, al hombre, al mundo, a la historia, y aún a menudo es

perjudicial para la inteligencia y la caridad, el dedicar largos trabajos a determinar, por análisis inacabables el parentesco intelectual de los autores; por ejemplo, determinar en qué medida fue Hegel continuador de Kant, y en qué medida le refutó. Claro que es necesario seguir las grandes ramificaciones del desarrollo de los climas intelectuales; pero siempre encontramos los mismos datos fundamentales.

No aclararon las discusiones llenas a menudo de deducciones a priori que no fueron siempre desprovistas de sofismas, a fin de dar o negar a un sistema o a una construcción de pensamiento o de creencia el título de metafísica; tampoco aclaró la acumulación de los inventarios exhaustivos de autores, la acumulación de discusiones y sutilezas, de balances, de recensiones y de reseñas históricas con la pretensión de "neutralidad" objetiva. Muchas veces sirvieron a llenar aún más el horizonte intelectual y espiritual de toda la humanidad y de toda la cristiandad con tediosas nubes historicistas.

Si el joven, en el esplandor de su inocencia y de su rectitud, movido por un gran amor innato a la Verdad a fin de conformar su vida a ella, quisiera comprender y profundizar el pensamiento esencial de Hegel, y también el origen íntimo de este pensamiento, quedaría asombrado ante dos cosas: en primer lugar, ante la ausencia de cualquier vida real en el edificio artificial creado por juegos de palabras y de conceptos, los cuales no traen sabiduría ni paz de conocimiento verdadero acerca del hombre, de Dios y del secreto de la historia; en segundo

lugar, quedaría asombrado ante el número inconcebiblemente grande de comentarios, apologías, críticas parciales de las obras de Hegel.

Hubiera leído, por ejemplo, a propósito de la noción fundamental del ser:

> "División general del ser: antes que nada el ser, se determina generalmente contra *otro.*
>
> "En segundo lugar, se determina dentro de sí.
>
> "En tercer lugar, dado que esta división anticipada es rechazada, el ser es la indeterminación y la inmediatez abstractas, en la que ha de constituir el principio". ([252])

Entonces podría preguntarse el joven:

– ¿Cómo se ha podido continuar después de haber leido esta definición del ser a buscar en las páginas del libro y de las obras de este autor, alguna verdad sea acerca del hombre, sea acerca de Dios, sea acerca de las cosas?

– ¿Cómo ha sido posible que tantos comentadores no se hayan sentido heridos en la intimidad más profunda de su ser y también de su existencia entera?

– ¿Cómo se puede conciliar esta percepción tan única y fundamental del ser, determinado antes que nada por un "CONTRA" con el Ser y la enseñanza de Cristo?

([252]) G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica,* ed. Laterza, Roma 1974, t. I, p. 81.

– ¿Cómo se puede conciliar la incesante autonegación y recuperación, al correr de los momentos abstractos infinitesimales con la experiencia ancestral e íntima de los hombres y con los fundamentos de la lógica, en el seno de cualquier experiencia acerca de movimiento?

– ¿Cúal puede ser la aportación de este edificio, el cual al fin y al cabo no proporciona sabiduría ni conocimiento transcendente, ni conocimiento de paz y de gracia? Pues, aunque este edificio fuera – por lo menos interiormente – coherente, conforme con los principios fundamentales de la lógica, no proporcionaría sabiduría útil, ni conocimiento que pueda apagar la sed de quienes anhelan la Verdad eterna.

– ¿Cómo concebir que se utilizen los principios de la lógica interna del verbo para anularla y construir, mediante combinaciones de palabras, un sistema como si fuera un inmenso juego de "Meccano"? ¿Cómo es posible, dado que, aunque el edificio fuera coherente al interior y montado sólidamente, quedaría inerte e inútil? Montado el "meccano", no saben qué hacer los niños.

Más tarde, nuestro joven pudiera leer en los libros de Hegel, unos textos que constituyen ejemplos típicos del aniquilamiento de los principios eternos de lógica interna del verbo, sustituidos por artimañas de palabra que no dejan en la conciencia señales de orden de la creación, ni armonía benéfica del conocimiento verdadero, ni sabor de caridad y de esperanza.

Unos textos son sentencias. No se pueden anular indirectamente por otros textos, aunque fueran claramente contrarios, porque la presencia de dos textos opuestos, como expresión del pensamiento del mismo autor, constituye en sí otra inadecuación suplementaria. Entre estos numerosísimos textos – testigos del pensamiento y del espíritu en general de Hegel, podría detenerse el joven en el texto siguiente de la "Ciencia de la lógica":

> "La ley también es el *otro del fenómeno como tal,* y su reflexión negativa como en su otro. El contenido del fenómeno, el cual es diferente del contenido de la ley, es el existente, cuyo fundamento es su negatividad, es decir, se refleja en su no-ser. Pero este *otro* que también es un *existente,* es igualmente un reflejo semejante en su no-ser. Luego es el mismo, y él que aparece no se refleja en otro, sino en sí; precisamente esta reflexión en sí del ser puesto es ésta la ley. Pero tal como se presenta, *se refleja esencialmente en su no-ser,* esto es, su identidad misma es a la vez su negatividad y su otro. Por lo tanto, no sólo la reflexión en sí del fenómeno, la ley, es su base idéntica, sino que el fenómeno tiene su contrario en la ley, y la ley es su unidad negativa". ([253])

Los biógrafos de Hegel relatan que uno de sus discípulos le hubiera preguntado cuál era la significación

---

([253]) G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica,* t. II, p. 163.

de un pasaje de un escrito suyo. Dicen que Hegel contestó: "Cuando lo escribí, éramos dos para entenderlo: Dios y yo; ahora, temo que sólo Dios lo entienda". ([254])

Sin embargo, si logramos seguir un hilo a través de todas estas interreflexiones entre contrarios y estos interaniquilamientos, en el seno de este aparente esfuerzo en comprender por los contrarios la realidad siempre incomprensible del ser, entonces asistimos al esfuerzo real de todos estos trabajos, el cual es alucinante: es el esfuerzo para aniquilar cualquier noción del ser y cualquier posibilidad para que el hombre se defina como criatura dotada de una permanencia eterna. Sólo le quedaría a él, como referencia estable frente al universo entero y frente a cualquier realidad espiritual, fuera de su propio yo, Hegel mismo, cumplimiento perfecto. Por otra parte, Hegel mismo declaró que era él, el cumplimiento perfecto de la Idea de la filosfía.

¿Cómo puede creer el hombre que, mediante tales disociaciones internas, pueda alcanzar la intimidad de lo real? No es fácil de explicar, porque esto no resulta de los razonamientos errados. Más bien, estos razonamientos errados resultan de una disposición interior general que atañe sobre todo a la voluntad. La mentalidad historicista es debida, ante todo, a una torsión de la voluntad y luego del pensamiento ante el fenómeno del mundo.

([254]) Citado por Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée,* t. IV, p. 17.

Según Hegel, lo mismo que según Kant y Vico, los hombres son instrumentos para que planes, disposiciones de la Naturaleza o de la Razón se cumplan. El carácter providencial de estos cumplimientos lineales o cíclicos siempre queda indefinible, porque tropieza con la disposición interna de esos autores y de muchos otros que desechan una referencia directa a una Inteligencia suprema fuera del hombre, la cual actúa eternamente en una inconcebible pero siempre presente armonía de providencia y de libertad. Las diferencias entre las teorías y los sistemas diversos a propósito de la naturaleza, del papel de los pueblos y de las leyes peculiares de su evolución no quitan la característica común: la personificación del movimiento masivo en el tiempo; este movimiento constituye en sí el ser-hecho, su cumplimiento y su justificación. ¿Frente a quién? frente a sí misma, la Historia.

Las diferencias que pueden establecerse en el ámbito de la filosofía de la historia entre las diversas nociones del "sentido histórico" no ayudan verdaderamente. Pueden establecerse diferencias infinitas entre dos gemelos, sin que sean suprimidos su origen común, su parecido y su atracción interna. Sin duda que el movimiento dialéctico de Hegel, como expresión, como procedimiento de argumentación, como imagen proyectada del movimiento universal, discrepa de diversas concepciones y expresiones del hecho y del sentido histórico, así como se les puede ver en las obras antes de él; claro que discrepan hasta cierto punto.

Nada puede edificarse en estas diferencias pues estas teorías de varias épocas se parecen mucho, a veces como gemelas, por la común negación del Ser de Dios, y por su esfuerzo para evitar, por sutilezas de expresión, la dificultad que esta negación presenta.

Unas diferencias más o menos profundas entre teorías, doctrinas, ideas y métodos se ofrecen con el mismo vocablo y a veces con las mismas fórmulas. Estas diferencias, si no son radicales, no bastan para anular la identidad o la homogeneidad fundamental de origen, de procedimiento y de finalidad. Y unas diferencias evidencian, a pesar de ciertas similitudes intrínsecas, la diferencia del punto de partida y de la intención de los autores; evidencian la diferencia de intención y de esperanza.

Así, unas diferencias más o menos distintas y perceptibles, entre las diversas ideas y teorías fueron expuestas con el nombre de fenomenología. Claro que a veces hay una gran diferencia, por ejemplo entre la noción de la fenomenología en "la fenomenología del espíritu" de Hegel y la fenomenología de Husserl ([255]). Es la diferencia de dos seres, de dos intenciones, de dos voluntades, de dos sensibilidades.

Sin embargo, el desarrollo intelectual de Husserl no hizo más que confirmar el principio que trataban directa o indirectamente todas las páginas que acabamos de

---

([255]) EDMUND HUSSERL (1859-1938), filósofo alemán, fundador de la escuela fenomenológica.

escribir: no se puede escapar del cercado agnóstico y materialista del idealismo si no se vuelve hacia el Ser, hacia la Inteligencia suprema, creadora, organizadora y conservadora del ser de toda cosa y de toda realidad.

Husserl busca una evidencia apodíctica que sería la prueba absoluta de la verdad, o sea de la "verdad científica". Busca las esencias de las cosas gracias a las cuales las cosas son como son, continuamente. Es difícil de ver en esta tendencia una fenomenología puramente descriptiva, que no sea a la vez explicativa, y que luego recurra a especulaciones. Dicho de otro modo, no se puede pretender una prueba absoluta de la verdad mediante mera descripción de los fenómenos en la vida interior del hombre.

Cuando Husserl publicó su libro "Investigaciones lógicas" ([256]), muchos creyeron que con su rechazo del idealismo crítico de Kant se acercaba filosóficamente al pensamiento de Santo Tomás. Consideraban su libro como neoescolástico. Unos años más tarde, cuando publicó las "Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica" ([257]), varios discípulos lo abandonaron, porque creyeron que volvía al idealismo. Una estudiante y ayudante suya – una de las almas más bellas de nuestro siglo, Edith Stein, la futura Hermana Teresia-

---

([256]) *Logische Untersuchungen,* 2 vol. Halle 1900-1901.

([257]) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* Halle, 1913.

Benedicta a Cruce, o.c.d. ([258]), que durante largos años le siguió y trabajó con él – lo atesta en este texto:

> "Se consideraba la obra ("Investigaciones lógicas") como una "nueva escolástica" debido a que apartándose la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un "recibir" que tenía su estatuto regulador en la cosa y no – como en el criticismo – en el que el conocimiento es un "determinar" cuya ley connota a la cosa. Todos los jóvenes fenomenólogos eran dicididos realistas. Las "Ideen" contenían, sin embargo, algunas expresiones que sonaban como si el maestro se volviese al idealismo. Lo que él nos decía verbalmente como aclaración no podía disipar nuestras dudas". ([259])

Husserl admitía un valor de verdad a las proposiciones de evidencia. A la luz de este criterio, juzga y clasifica los acontecimientos del pasado. Pero a causa de su deseo de "cientificar" de forma absoluta el conocimiento deja en segundo término estas nociones de evidencia.

([258]) EDITH STEIN (1891-1942), nacida en Breslau, de origen israelita, assistente de Husserl; se convirtió en la Iglesia católica; detenida con su hermana también convertida, murió con ella en la cámara de gas en Auschwitz.

([259]) EDITH STEIN, Estrellas amarillas (trad. D. Carlos Castro Cubells) Editorial de Espiritualidad, Madrid 1973, p. 201.

Ciencia absoluta, objetividad absoluta, mundo exterior real, fenómenos que quedan sin explicación, evidencias y varios otros términos, son nociones con las cuales se puede jugar con seriedad y buena intención, en el esfuerzo para penetrar y poseer lo real, fuera de la Realidad suprema que ordena todo real.

Un camino penoso como él de Husserl, lleno de trabajos en bases idealistas y racionalistas con el nombre de una fenomenología objetivista y a la vez existencialista, nos conduce otra vez delante de un espectáculo de esfuerzos dolorosos, verdaderamente desesperados esta vez; esfuerzos para procurar no meterse – en nombre de un espejismo de ciencia absoluta – en la vía única de lo real a propósito del individuo, de la historia y del universo.

Husserl se percató del callejón sin salida y del cercado idealista – agnóstico – materialista de que hablamos más arriba: dos años antes de su muerte, en una conversación que tuvo con Edith Stein, dijo entre muchas otras declaraciones y confesiones significativas y alumbradoras:

> "La vida del hombre no es otra cosa sino un camino hacia Dios. Procuré alcanzar el fin sin la ayuda de la teología, sus pruebas y sus métodos; con otras palabras, quise yo alcanzar a Dios sin Dios". ([260])

([260]) *Entretien de décembre 1935 avec Edith Stein,* citado en *Edith Stein,* Ed. du Seuil, París 1954, p. 113.

Después de la larga obstinación en "cientificar" fuera de toda revelación la aportación del fenómeno de la vida interior, hay muchos otros escritos, palabras y testimonios de Husserl que le presentan en una luz melancólica, mientras se da cuenta lentamente del callejón sin salida: conocer fuera de Dios.

Muchas veces en la filosofía se sustituye el Nombre y el Ser de Dios por "Absoluto", término misterioso, impreciso y a la vez límpido y conciso. En el esfuerzo multiforme y a la vez único para evitar el obstáculo que presenta a muchos la Realidad eterna de la Inteligencia suprema, como Ser distinto e inmutable, el término "Absoluto" es un subterfugio luminoso, elevado, pero muchas veces desprovisto de realidad; sea como concepto, sea como ser, sea como hecho objetivo en la creación.

Numerosísimas acepciones del término y de la noción de Absoluto se juntan en la palabra catalizadora de cualquier diferencia y de cualquier variación. En nombre de algún Absoluto, la noción de Verdad absoluta y de Ser absoluto resulta rechazada o sutilmente alterada.

Por eso, el joven en vez de cansarse en seguir la alternancia de Hegel entre lo Absoluto en sí y lo Absoluto que se hace, para tener un criterio mayor y comprender el espíritu de Hegel frente a la historia, es decir para comprender cuál es el sentido de su filosofía de la historia, meditará sobre unas señales indubitables.

Cuando en 1806, Napoléon entró en Jena, Hegel derramó en una carta su sentimiento y su juicio sobre el

acontecimiento, expresando un criterio de filosofía de la historia:

> "Vi al Emperador – esta Alma del mundo – a caballo pasando revista por la ciudad; es verdaderamente sensación maravillosa el ver a tal individuo que, mientras se concentra aquí, en un punto, recto en su caballo, conquista el mundo entero y se enseñorea de él". ([261])

Claro que tal testimonio auténtico de la visión y del sentimiento íntimos del "sentido de la historia" de parte de un hombre que se consideraba como el cumplimiento perfecto de la Idea de la filosofía en la historia dejará nuestro joven estupefacto. Pero éste estará perplejo frente a otro texto-testimonio, escrito diez años más tarde, después de la caída de Napoléon. Es una carta dirigida a Friedrich Emmanuel Niethammer. Esta carta es tanto más clarificadora cuanto que el gigantismo historicista de Hegel sólo ve la fuerza gigantesca del "espíritu de la historia" que avanza despiedadamente. Esa imagen le llena de entusiasmo:

> "Estimo yo que el espíritu del mundo ha dado al tiempo la consigna de avanzar; se obedece a tal mandato; este ser avanza, irresistible como una falange acorazada, en orden cerrada, con el movimiento imperceptible del sol, a pesar de todos los obstáculos; innumerables tropas ligeras se trasladan

---

([261]) G.W.F. HEGEL, citado por Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche,* ed. Einaudi, Torino 1949, p. 324.

por una y otra dirección, sin que la mayor parte sepa de qué se trata, y sólo aguante los golpes, como si una mano invisible los diera. Todas las fanfarronadas temporizadoras están para nada; todo eso, se puede decir, sólo llega a los cordones de los zapatos de este coloso y sólo sirve para embetunarlos o echar en ellos un poco de barro, pero sin duda que no es capaz de desatarlos y aún menos de quitar los zapatos divinos, provistos de suelas elásticas, aquellas "botas de las siete leguas", si el coloso quiere metérselas. Observar a aquel gigante que avanza es el partido más seguro *(interior y exteriormente)*". (262)

Después de leer esto, el joven se explicará ciertamente cómo Hegel se consideró a sí mismo como el cumplimiento dialéctico de la filosofía, y cómo así, en cierto sentido, el desarrollo se "cerraba" y lo Absoluto se cumplía en él.

Al pensar el joven que la mentalidad manifestada por esta visión apersonal, fría e inhumana, pudo calar tan profundamente, y que el mundo del estudio y de la ciencia la aceptó, y que también se la aceptó en la cristandad, una profunda tristeza le invadiría.

A continuación, el joven se daría cuenta de que también el historicismo intrínseco del pensamiento de Kant se explicita en el historicismo doctrinal de Dilthey.

---

(262) G.W.F. HEGEL, citado por Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, p. 325.

Según Dilthey, no sólo es Kant la luz del mundo filosófico, sino que fue "un profundo intérprete del cristianismo". (263)

¿Cómo Dilthey pudo opinar esto de Kant? En tal caso, no se trata de reverencia sofisticada, sino de identidad de actitud intelectual frente al misterio de la vida. Toda la obra de Dilthey, todo su historicismo es un esfuerzo para construir una psicología unicamente experimental, que se apoya en las normas de Kant: por una parte, es imposible conocer más allá del fenómeno histórico; por otra parte, la investigación experimental sólo puede ser transcendental en el sentido kantiano (es decir no transcendental).

Así, según Dilthey, todo va con clasificaciones, paralelismos, abstracciones, siempre a priori, y con categorías a priori. Lo mismo que Kant, Dilthey, también cuando habla de espíritu, no puede y no quiere salir del transcurso y del eslabonamiento de los fenómenos. Ya hemos dicho cuán grande fue la influencia de Dilthey en la filosofía y la teología hasta hoy en día.

Según Dilthey, en sus principios, la filosofía se liga con la vida religiosa. Pero, con su desarrollo, y el desarrollo de las ciencias, crece el deseo de "fundar en bases sólidas las soluciones del enigma universal", y luego empieza la lucha metódica de la filosofía, de la literatura, de la ciencia, o sea la lucha de todo lo que constituye

---

(263) WILHELM DILTHEY, *Le monde de l'esprit,* t. II, p. 295.

"la vida normal" según Dilthey, lucha contra la religión. Su madurez exige su autonomía. La filosofía implica la negación de la mentalidad religiosa, de "la fe dogmática y de la autoridad pesada de los cleros poderosos". Y precisa Dilthey:

> "Esta negación se arma con la inteligencia que descompone la irracionalidad y la transcendencia de la fe. Defiende la alegría de vivir, legitima el fin de la vida en el trabajo profano – lucha contra todos los medios completamente inadecuados de pacificación a saber, los sacrificios, las ceremonias y los sacramentos". (264)

Es este el tenor de todo lo que escribe Dilthey a propósito de la religión, y en particular con el título "el problema de la religión". A pesar de su deseo de parecer un samurai del pensamiento y de la investigación histórica, no deja duda acerca de sus convicciones ni de sus sentimientos antirreligiosos. Así termina estas páginas:

> "La religión es un conjunto psíquico que, como la filosofía, las ciencias y las artes, constituye un elemento de ciertas individualidades y se objetiva de modo más diverso en sus productos. – Cada una de estas religiones tiene una historia, y podemos examinar según el método comparativo todas estas creaciones de orden histórico para evidenciar los

---

(264) WILHELM DILTHEY, *Le monde de l'esprit,* t. II, pp. 291-292.

elementos comunes de la religión. Pero caemos en un círculo vicioso..." [265]

Escrito en 1911, el año mismo de su muerte, el manuscrito se interrumpe en este punto.

¡Qué profunda tristeza frente a esta perseverancia inútil y vacía, hasta cerrar finalmente la mirada y el oído interiores a la llamada de la Revelación y al verdadero lenguaje de la naturaleza!

Cuando haya cerrado este libro, el joven seguirá preguntándose, sin tener ciertamente una respuesta inmediata: ¿qué ha acaecido en los espíritus y en los corazones para que semejante concepto, que de tal manera disuelve toda esencia fundamental de la inteligencia y de los hechos en la historia, tan extraño a la Palabra de la Revelación de la doctrina de la Iglesia y del universal sentimiento de amor y de esperanza de la cristiandad, para que tal concepto haya podido considerarse como positiva referencia en la teología?

([265]) WILHELM DILTHEY, *Le monde de l'esprit,* t. II, p. 306.

ARCO DE LAS CORRIENTES TEOLOGICAS SALIDAS DE LA MENTALIDAD HISTORICISTA

En el seno de este inmenso río de acontecimientos, de doctrinas y de controversias de orden filosófico, la mentalidad que hemos llamado historicista suscitó, en todos los campos, un espíritu de crítica y de autonomía antropocéntrica; a la larga esto condicionó y orientó el estudio de la Sagrada Escritura, la investigación y el estudio históricos, las formulaciones de las proposiciones y de los conceptos tanto en la teología positiva como en la especulativa.

Algunos achacan el desarrollo de la filosofía alemana a la teología protestante (266). Otros creen que la filosofía alemana ejerció influencia sobre muchos teólogos y exégetas en la Iglesia católica (267). Otros también se

(266) Cf. KARL LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, p. 482.

(267) Cf. ERNEST RENAN (1823-1892, escritor y exegeta francés, refutó la divinidad de Cristo): "Yo sobre todo, que debo a Alemania lo que aprecio por encima de todo, mi filosofía, mi religión por decirlo así". (Pages françaises, 5e éd. París 1921, p. 101).
– Cf. CLAUDE TRESMONTANT, *La crise moderniste*, éd. du Seuil, París 1979, pp. 268-269.

remontan hasta Lutero a fin de encontrar la fuente del historicismo y del criticismo filosófico en el mundo de la teología tanto protestante como católica ([268]). Otros se detienen en Kant con un gran "hinterland" de pensadores y de autores anteriores y contemporáneos ([269]). Otros, en fin, se detienen en Schleiermacher, como padre de la Hermenéutica ([270]); y en Hegel como padre del método y aun de la sensibilidad más adecuada para la "realidad": para el movimiento dialéctico infinito. ([271])

([268]) Cf. LUDWIG FEUERBACH (1804-1872, filósofo alemán, proveniente del hegelianismo): "La tarea de la época moderna ha sido la de realizar y humanizar a Dios, es decir transformar y resolver la teología en antropología. La forma religiosa o práctica de esta humanización fue el protestantismo". *(Principi della filosofia dell'avvenire 1-2,* Einaudi, Torino 1946, p. 71).

– Cf. KARL BARTH (1886-1968, teólogo protestante, profesor en Basilea) que señalaba a los teólogos del Concilio Vaticano II "el peligro de que se podría deslizar facilmente a la vituperable repetición de los errores cometidos por el protestantismo moderno". (*Ad limina Apostolorum,* 1967, p. 23, citado en *Bilancio della Teologia del XX Secolo,* ed. Città nuova, Roma 1972, vol. 4, p. 34.

– Cf. H. ZAHRNT (nacido en 1915, teólogo protestante, profesor de teología práctica en Hamburgo): "Lutero, lo quiérase o no, abrió la puerta de la época moderna". (*Aux prises avec Dieu,* éd. du Cerf, París 1969, p. 195).

([269]) Cf. DANIEL ROPS (1901-1965, escritor católico francés, académico): "Emmanuel Kant que, con su desconfianza frente a la razón, es un poco un Lutero laico, no obstante, él también 'redujó la religión a los límites de la razón pura' ". (*Histoire de l'Eglise du Christ,* éd. Fayard 1965, t. VI-3, p. 297).

Cada una de estas consideraciones puede encontrar algunos puntos de apoyo en los hechos y los escritos, pues cada una expresa un aspecto del fenómeno. De toda esta amalgama resulta una verdad: la mentalidad historicista ha alterado profundamente la noción y la visión sagrada de la historia, y ha sido implantando en la teología moderna y la lectura de la Sagrada Escritura el carácter común de las nociones de la conciencia histórica, de la hermenéutica nueva y del existencialismo filosófico. Estas nociones, a las que muchos se adherieron, son la causa – y a la vez el resultado – de un movimiento que se verificó y sigue verificándose en lo más íntimo de la voluntad, y luego, en la conciencia: *la desviación del centro de gravedad de la esperanza cristiana.*

Esta desviación – volvemos a decirlo – es el resultado y a la vez la causa de tres formas genéricas por medio de las cuales el historicismo ha penetrado en la mentalidad y en el pensamiento modernos, y ha orientado en gran parte la teología moderna.

---

(270) Cf. HANS-JOACHIM KRAUS: *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi,* p. 268.
– Cf. A. RIZZI: "La obra de *Schleiermacher* representa el momento en el que el asunto hermenéutico se eleva del problema técnico al problema filosófico". *(I libri di Dio,* ed. Marietti, Roma 1975, p. 275).

(271) Cf. KARL LÖWITH: "No sólo en la obra de Hegel cabe una filosofía de la historia y una historia de la filosofía, sino que además, todo su sistema lo ha pensado fundamentalmente según una perspectiva histórica diferente de cualquier otra filosofía anterior". (*Da Hegel a Nietzsche,* p. 61).

Prescindiendo de cualquier explicación y crítica, el hombre libre ve claramente que la diferenciación historicista de la esperanza es un acontecimiento enorme; es una gran aventura y prueba del pensamiento y de la conciencia cristiana. Desde el tiempo del iluminismo, de Kant y de Herder, ha comenzado la derrota porque un número cada vez más grande de conciencias se dejaba llevar. En nuestro siglo y particularmente en nuestra época, el movimiento se hace más rápido y más amplio, manifestándose con mil formas, en fórmulas y postulados doctrinales cada vez imprevisibles, pero casí siempre desastrosos y en el fondo de idéntica esencia.

Sin embargo, en las aguas profundas de la Iglesia, perseveraba el marchar hacia el cumplimiento de su historia, que atañe a la Salvación eterna de cada hombre, cada vez único; marcha señalada en los tiempos modernos por los dos dogmas marianos del siglo XIX y del XX: la Inmaculada Concepción y la Asunción. Al mismo tiempo, un liberalismo historicista cristiano impregnaba a los pueblos, transmitiendo una efervescencia de emancipación: el hombre se emancipa de cualquiera visión jerárquica en el universo, el cristiano se emancipa de la noción de los sacramentos de la Iglesia, y de la Revelación como norma eterna de conocimiento.

A propósito de la hermenéutica

La palabra humana ha salido de un orden de suma armonía. Esto es un conocimiento fundamental inmutable. La inteligencia humana ha salido del orden de la Inteligencia eterna del Creador. Ningún recurso a imágenes del hombre y de la sociedad humana, en tiempos más remotos, ningún análisis de los datos sobre lenguas y lenguajes, ninguna especulación sobre los datos de la llamada psicología experimental, ninguna investigación en cualquier campo que sea, pueden alterar esta profunda y gran verdad, que es y tiene que ser siempre la base de cualquiera meditación y especulación acerca de la verdad, de Dios, del hombre y de sus destinos eternos. El Verbo del hombre tiene su origen en el Verbo de Dios.

Asistimos, desde ya bastante tiempo, a un esfuerzo tesonero para renovar la noción fundamental de la palabra y de las relaciones del hombre con la propia palabra y la palabra ajena. Esto, quiérase o no, lleva en primer lugar a la negación o al olvido del origen y de la naturaleza del verbo del hombre, y después ineluctablemente a la destrucción en el hombre de las bases ontológicas fundamentales de la palabra humana.

Esta alteración se cumple en el seno de la hermenéutica, y altera radicalmente cualquier norma de lógica eterna de la Interpretación. En todas las direcciones y en todas las actividades intelectuales, se advierte fácilmente una efervescencia de investigación de un lenguaje nuevo, investigación patética de una nueva lectura de los textos, que no se contenta con la Sagrada Escritura, una nueva concepción del hecho de "comprender"; normas nuevas siempre huidizas para interpretar textos, signos y también hechos. Esta investigación conduce, por las circunstancias, a un esfuerzo para analizar las relaciones entre texto y autor, entre texto y lector, entre autor y lector, entre interlocutores, entre obra y ambiente histórico; análisis sin fin, porque no es posible establecer algún punto estable de referencia; porque todas la nociones y todos los contactos entre las obras y los hombres han entrado en la danza de un "existencial impalpable".

A causa de este esfuerzo de análisis, las bases ontológicas del verbo humano desaparecen de la conciencia. Un flujo y reflujo inacabable entre sujeto y objeto, entre realidad huidiza y percepción de la misma realidad huidiza se apodera del hombre. Así, no tiene el hombre ningún punto de apoyo, en su movimiento natural para conocer; pierde cualquier posibilidad de referencia estable al propio ser, ya no tiene norma interior inmutable de la palabra humana. Los textos, la sabiduría, los recuerdos, la gramática, el sentido de sí y el sentido de los otros se ponen en tela de juicio de tal modo que se quedan mitigados y pierden toda consis-

tencia. A cada momento, la palabra vacila; en el deseo de captar, no una cosa o una idea, sino la quintaesencia de un "momento de comprensión", las palabras pierden sus relaciones intrínsecas con el orden original de la palabra; las palabras pierden todas la posibilidades de estabilizar un significado.

En tal caso, con el significado de base, también desaparecen todos los matices posibles de las palabras y de las significaciones. El hombre se queda incapaz de recibir una certeza. Es este el padecimiento mayor del verbo del hombre, dentro del marco de la hermenéutica de nuestro tiempo.

En los siglos marcados por el desarrollo de la mentalidad historicista, nació y se desarrolló una lectura siempre más nueva de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Así fue como nacieron y se desarrollaron todas las formas peculiares de la nueva crítica de la Sagrada Escritura.

Esta lectura nueva, y siempre más nueva, esta crítica ha emergido y se ha desarrollado en un doble criterio historicista: por una parte, el comprobar de nuevo todos los hechos y todos los testimonios levantados por la misma Sagrada Escritura, mediante criterios y fuentes de información de la historia general; por otra parte, el acoger el mensaje de la Escritura, como mensaje de escatología intrahistórica.

Al mismo tiempo, la misma comprobación y el mismo análisis de los textos de la Sagrada Escritura se

efectuaron sobre bases literarias, filológicas, arqueológicas, etnológicas, y también según los datos siempre renovados de las ciencias experimentales, como la física y la astronomía.

Como todas las cosas en esta tierra, paralelamente con esta crítica histórica que evolucionó en la dirección de la mentalidad historicista, un estúdio crítico, un examen profundo de la Sagrada Escritura sigue transmitiendo hasta nuestros días, de modo más o menos imperfecto, pero siempre fiel a la Verdad revelada, el sentido real del misterio más profundo del Antiguo y del Nuevo Testamento y de los hechos de la Historia Sagrada, de la Encarnación del Verbo de Dios y de la Resurrección de Jesucristo.

Este progreso paralelo se hace muy pocas veces en la vida del mundo como el prolongamiento de los dos carriles de una vía férrea. Hay una interpenetración en la que domina una u otra tendencia, a veces en la misma persona o en la misma época.

La crítica histórica, literaria o filológica no limitó su acción solamente a los marcos de la Sagrada Escritura; se extendió a todos los textos apostólicos, patrísticos, las Actas de los Concilios y a todo el Magisterio de la Iglesia.

Así fue como nació una tendencia de reinterpretación de los textos escriturarios, de los textos teológicos de los Padres, de los textos dogmáticos de la Iglesia; esta tendencia acaba por "reinterpretar" cualquier enseñanza,

cualquier escrito y hecho, traidos hasta nuestros días por la Tradición; acaba por "reinterpretar" totalmente el advenimiento y el mensaje de Cristo.

Es evidente que todo este amplio acontecimiento de la nueva crítica ejerció influencia, en muchos y de modo fundamental, en la noción de la fe de la Iglesia, y por consiguiente en la orientación de la llamada teología bíblica y de la teología en general, pues las "reinterpretaciones" sucesivas han puesto en tela de juicio el fundamento dogmático de la Iglesia.

Pero lo más importante aún y significativo que resulta de una mirada circular y profunda en todos estos fenómenos hermenéuticos, es que este empuje – casi instintivo podríamos decir – para una reinterpretación de todas las cosas, ha adquirido el carácter de una teoría general del conocimiento. Y en este punto se ha hablado de hermenéutica filosófica. Por consiguiente, ya no se trata sólo de la interpretación de un texto o de un relato que ha llegado hasta nosotros mediante la tradición oral, sino también de una teoría que atañe a la naturaleza del entendimiento, de la comprensión en sí.

Esta "investigación" ha sido la justificación teórica, en la conciencia vacilante de la emancipación general del hombre; emancipación frente a un conocimiento de verdad revelada y frente a una percepción y a una "lectura" del universo natural y de la historia humana, según normas inscritas en el hombre, como bases ontológicas de la palabra.

Esta emancipación, este esfuerzo más o menos consciente y más o menos intenso para emanciparse ha tomado la forma de una revolución que ha tocado el entero campo del pensamiento y de la caridad de la vida cristiana. Esta emancipación está más allá de las discrepancias de ideas y de doctrinas, discrepancias que se verifican en las mismas bases de la palabra humana. Pues, a causa de la emancipación han estado sometidos a dura prueba el Amor y el Conocimiento en la cristiandad, porque el verbo, la noción del verbo, han quedado commocionados en sus bases humanas ontológicas y de orden eterno.

Nuestro joven advertirá, sin duda, toda esta efervescencia de la evolución de la hermenéutica; pero le será muy difícil dominar su experiencia y organizar su información. Además, casi sentirá la imposibilidad de encontrar un medio de comunicar con los démas, porque el relativismo de la palabra, que en adelante es el fondo doctrinal de la hermenéutica nueva, quita todo punto de referencia. Se pone continuamente en tela de juicio toda percepción y toda transmisión, toda noción a propósito de la palabra, de la comprensión y del conocimiento. Frente a esto, el joven se inclinará a referirse más que nunca – a propósito de cualquier cosa y de cualquier palabra suya o ajena, a la base de toda la vida humana y de cualquier conocimiento verdadero – a este fondo universal del verbo interior. Pues la palabra interior forma parte de la esencia del hombre, así en calidad de ser como en calidad de existencia.

Siguiendo el joven, durante largos lapsos de tiempo las reseñas históricas sobre las diferentes etapas de la exégesis, de la crítica de los textos, las varias aclaraciones del Magisterio, y los comentarios inacabables y los análisis filológicos discrepantes de los textos y de las doctrinas, también advertirá dos cosas:

En primer lugar, los varios itinerarios de la hermenéutica, por muy diferentes que sean, de todos modos llevan a la conclusión de que las discrepancias en el seno del historicismo no hacen más que confirmar la identidad historicista de todas sus ramificaciones en la teología y la exégesis.

En segundo lugar, el que se siga examinando todos los análisis de los textos y todas las argumentaciones discrepantes, todos los comentarios y todas las interpretaciones que llenaron y siguen llenando cotidianamente el mundo del estudio y el mundo de la oración, es en adelante poco útil por lo que atañe a la realidad esencial de la teología actual.

Pues el joven ya habrá visto que las tres características generales: la conciencia histórica, la hermenéutica nueva y la referencia existencial forman parte del mismo aglomerado intelectual en el movimiento teológico actual; de tal modo, que no se puede discernirlas separadamente, con facilidad, en cualquier proposición exegética y teológica.

El examen de cada manifestación de las corrientes teológicas salidas de la mentalidad historicista le confir-

mará esa certeza. Se deplegará antes de él el arco de todas las corrientes teológicas que expresan el gran padecimiento de la Iglesia, de la cristiandad entera y del mundo.

La reinterpretación global del cristianismo

Los acontecimientos más elevados y más nobles de la historia de la tierra, los sacrificios inauditos de amor puro, las manifestaciones de ternura y de fidelidad, de grandeza y de profundidad que no se pueden encontrar en la literatura profana, las meditaciones y especulaciones intelectuales en torno al misterio de Dios, del hombre y del conocimiento que, con sólo su arquitectura catedralicia, provocan el respecto de cualquier hombre de buena fe y de sensibilidad sana, las legislaciones y las costumbres que templaron de todos modos la rebelión y la ceguedad de los pueblos, las obras de música y de arquitectura que revelaron los secretos de armonía universal de la creación, las obras del verbo humano que engendran y transmiten la paz de amor eterno y el amor de paz eterna, la perenidad viva de Cristo que, mediante su Iglesia, a través de las vicisitudes humanas, materiales e intelectuales, sigue manteniendo el luminoso contenido de la Fe, todo esto, según la "teología historicista" tiene que ser reinterpretado y fecundado por una "auto-interpretación profana" que posee el hombre en cierta época.

Este contenido de la Fe que mantuvo en la piedad profunda a grandes sabios y llenó de conocimiento superior al alma de muchos hijos de Dios ¿en qué modo tiene que dejarse fecundar?

Así, propone la teología historicista de nuestro tiempo: la teología auténtica tiene que asimilar la concepción profana que tiene el hombre de sí mismo y "dejarse fecundar" por esta concepción profana, en lo que atañe al lenguaje; pero además, para que sea auténtica la teología tiene que dejarse fecundar por esta concepción profana que tiene el hombre en cierta época — no sólo en lo que atañe a su lenguaje — sino, sobre todo, en lo que atañe a su contenido. ([272])

Pero el resultado de esta fecundación, esto es, la doctrina y teología que resultarían de ella, tendría que asimilar de nuevo la concepción profana que tendría el hombre de sí mismo en la nueva época; es decir asimilar el mundo. Asimilada la concepción profana que tendría el hombre de sí mismo en esta nueva época, la teología tendría que dejarse fecundar otra vez por esta con-

---

([272]) "La Teología es auténtica y se la puede predicar sólo en la medida en que consigue establecer contacto con toda la auto-interpretación profana que posee el hombre en una época determinada, y consigue establecer diálogo con ella, asimilarla y dejarse fecundar por ella por lo que atañe al lenguaje, y aún más por lo que atañe a la cosa misma". (KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede,* ed. Paoline, Alba 1977, p. 25).

cepción profana asimilada; esto es, la teología tendría que dejarse fecundar otra vez por el mundo. Así sería una asimilación continua por la teología de la opinión profana del hombre y también sería una fecundación continua de la teología por la opinión profana asimilada.

Es ésta la visión genérica a la que conduce el engaño historicista. Cristo ha venido para salvar al mundo, para fecundar al mundo por el mensaje y la esperanza de la vida eterna. No ha venido para que le fecunde el mundo.

Llamada su atención por esa visión y ese lenguaje, el joven se pregunta:

– ¿Puede llamarse esto teología cristiana? ¿Qué quedaría de esta llamada teología auténtica, después de semejante fecundación múltiple de sí misma por todo lo que hubiera asimilado como mundo profano?

En esta voluntad de reinterpretación del cristianismo, explícitamente evidente en un gran número de obras de varios escritores y teólogos, el joven advertirá la presencia del aglomerado del cual hemos hablado: la conciencia histórica, según la cual hay que considerar y entenderlo todo como variación perpetua en el tiempo; la hermenéutica que quiere imponer una nueva interpretación de la Escritura entera, del misterio de la Iglesia: reinterpretación general del cristianismo ([273]); la referencia existencial, como la base de los juicios de la conciencia

histórica, de la comprensión y de la interpretación de la hermenéutica [273].

[273] Cf. P. MARCEL NEUSCH: "La hermenéutica hoy en día toma nuevo vuelo ligado a la toma en cuenta de la dimensión colectiva de la humanidad. Con Moltmann y las teologías políticas, una tercera generación de hermenéutas aparece, cambia el acento de la ortodoxia a la ortopraxis, del cristianismo en calidad de "doctrina" al cristianismo en calidad de "praxis".– La hermenéutica se empeña en liberar la Palabra de Dios para restituirle su eficacia en la Historia. – Estos sondeos en el campo de la hermenéutica dejan el sentimiento que el término toma una extensión incontrolable. Por lo menos, vemos un cambio de los problemas: verdad histórica, significación existencial, autenticidad social". (*Au pays de la théologie*, éd. du Centurion, París 1979, pp. 133-134).

El relativismo existencial absoluto

Todas las palabras de Cristo, su mensaje, su advertencia a los Apóstoles: "Que vuestra palabra sea sí sí y no no", todas las palabras de los Apóstoles a propósito de su testimonio y de la verdad que hay que transmitir (274), toda palabra de la Sagrada Escritura que atañe a la verdad que hay que conocer y transmitir, todo eso tiene que ser reinterpretado según las "teorías nuevas" del lenguaje. Así, la teología tendría que cambiar sus puntos de referencia y entrar decidida y conscientemente en la era del relativismo transcendente.

La Iglesia no podría jamás formular proposiciones ciertas a fin de definir su fe, porque "tendrá en cuenta la problematicidad inherente a todas las proposiciones en general", y jamás se podría concebir y expresar con certeza una verdad.

Según esta nueva filosofía del lenguaje (275) "las proposiciones de fe no son nunca palabra inmediata de

---

(274) *Mateo* 5,37.
Marcos 13,31: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán".
Tito 1,1: "Conforme a la fe de los escogidos de Dios y al conocimiento de la verdad".

(275) Küng, a propósito de la nueva filosofía del lenguaje, se

Dios", y por eso, esta palabra mediata es "perceptible y transmisible en calidad de proposición humana, por consiguiente, las proposiciones de fe encajan en la problematicidad general de las proposiciones humanas". Pues: "las proposiciones no corresponden con la realidad", "las proposiciones son equívocas"; "las proposiciones son traducibles sólo relativamente"; "las proposiciones están en movimiento", "se pueden explotar las proposiciones ideológicamente, y se puede explotar ideológicamente la proposición 'Dios existe'. Así es como Hans Küng expone en cinco puntos su credo sobre la imposibilidad para siempre de un credo cierto. (276)

Semejantes predicados, no pueden ser ocultados por otros textos de los mismos autores; textos quizá voluminosos pero siempre tienen el mismo enfoque, y muchas veces huidizios. Pues estos predicados ponen de relieve un relativismo absoluto, establecen en el seno de la Iglesia un relativismo absoluto; transmiten tal doctrina del lenguaje de modo que nadie pueda sentirse nunca en la verdad, sea verdad adquirida a fuerza de especulación y de investigación, sea verdad revelada por Dios.

El relativismo dista mucho de corresponder con el deseo natural de objetividad y con una percepción objetiva de las relaciones continuas entre los seres y las

---

refiere a M. Heidegger, H.G. Gadamer, H. Lipps, B. Liebrucks, K. Jaspers, M. Merleau-Ponty, L. Wittgenstein, G. Frege, Ch.W. Morris, H. Lefèbvre, N. Chomsky. (HANS KÜNG, *L'infallibilità*, ed. Mondadori, Milano 1977, p. 114).

(276) HANS KÜNG, *L'infallibilità*, pp. 114-118.

cosas. Este predicado está tan lejos de la verdad como el monolitismo conceptual, desprovisto de matices y de referencias eternas; pues cada vez el monolitismo conceptual quiere imponer conceptos desprovistos de toda relación real de caridad con el Principio de la Verdad y con los demás seres; quiere imponer conceptos desecados, faltos de vida, de matices y que quedan fuera de cualquier esperanza vivida; quiere imponerlos como verdad objetiva y como principio universal de conocimiento de la verdad.

El cristianismo, o sea el mensaje de la persona y de la enseñanza de Cristo ha proporcionado exactamente, en el seno de la relatividad de la filosofía y de la experiencia natural de los hombres, criterios y puntos de referencia que resuelven con armonía de paz en el entendimiento, en la memoria y en el corazón, la oscilación y el movimiento continuos entre sujeto y objeto, entre objetividad y subjetividad.

Así es como se manifiesta el misterio luminoso de la Revelación, cuando se la recibe no sólo como concepto en el intelecto, sino también como amor en la voluntad.

La negación de la Encarnación. La alteración de la realidad de Cristo.

A Jesucristo, desde el principio, antes de su Pasión se opusieron los escribas y los doctores. Le sentenciaron porque traía El, por su Persona, el mensaje de la salvación de los hombres, pues era Hijo de Dios, y porque declaró, delante de la mayor autoridad de Israel que era Hijo del Dios bendito. Después, otros "escribas y doctores", se opusieron a El en el seno mismo de su Iglesia, durante todos los siglos de la vida del cristianismo.

En nuestro siglo también ocurrió que la negación de la Realidad divina de Cristo y del Misterio de su Encarnación penetró más o menos conscientemente en el ambiente de la Iglesia. Lo particularmente evidente dentro del cuadro de ciertas teologías en la Iglesia y en todas las confesiones, es que esta negación resulta claramente de un trastorno de la esperanza de la que ya hemos hablado. También es evidente que esta negación y este trastorno de la esperanza traen obligatoriamente consigo la pérdida siempre más grande del orden constitucional de veracidad y de caridad del lenguaje.

Ciertamente es difícil, para la mayoría de los fieles, mediante la mera reflexión y la mera información intelectual exterior, que disciernan en medio de la multiplicación de las continuas puestas en tela de juicio de cada noción, consideración, acepción, principio y postulado de la Iglesia docente, la vía estrecha, pero real, de la lógica interna y del orden eterno del verbo. Sin estas nociones y estos principios fundamentales de la Iglesia docente, no habría posibilidad ni derecho para hablar de teología, en el seno del mundo cristiano.

Pues, la orientación de la voluntad hacia conceptos historicistas de la esperanza provocó una profunda rebelión contra el verbo de la teología — del pensamiento en general y de la vida cristiana — salido de la verdadera esperanza que trajo Cristo.

La verdad de la Encarnación del Verbo que los Apóstoles recibieron de Jesucristo mismo y transmitieron en depósito a la Iglesia, — ésta defendió y conservó el depósito al correr de los siglos de su vida — unos teólogos y autores, en el seno de la Iglesia, la rechazan.

En este libro (página 80), ya hemos señalado a Karl Rahner enseñando que Dios y el hombre tienen la misma esencia.

Karl Rahner, en su Enciclopedía teológica "Sacramentum mundi", tanto en las páginas de su artículo sobre la Encarnación, como en las páginas de su artículo sobre Jesucristo, no sólo afirma de varios modos esta identidad de esencia de Dios y del hombre, sino que

destruye, mediante un gran número de proposiciones sabiamente enredadas, toda la verdad de la doctrina sobre la Encarnación de Jesucristo.

Si nuestro joven quiere desenmarañar con paciencia los varios sentidos muchas veces contradictorios de las exposiciones y proposiciones de Rahner, verá claramente una construcción penosa que cambia radicalmente todo el fondo doctrinal y la significación interna auténtica de la palabra y de los predicados que constituyen desde el principio – con todo el enriquecimiento de los siglos – la enseñanza de la Iglesia.

a) Según Rahner, hay que discernir tres doctrinas acerca de la Encarnación: en primer lugar una doctrina del Nuevo Testamento sobre Jesús; en segundo lugar una doctrina "eclesiástica"; y en tercer lugar una doctrina de la "predicación actual". ([277])

b) Según Rahner, "no se puede negar que en el interior de la cristología del Nuevo Testamento se encuentren diferentes concepciones de fondo de esta cristología; sin embargo no se eliminan recíprocamente, según que se prefiera (gnoseológica y ontológicamente) un esquema de subida o de bajada". ([278])

Así no sólo tendriamos una doctrina del Nuevo Testamento sobre Jesús, una doctrina eclesiástica y una

---

([277]) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi*, ed. Morcelliana, Brescia 1975, t. 4, col. 485-491.

([278]) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi*, t. 4, col. 485.

doctrina de la predicación actual, sino que hasta en la que se acepta como doctrina del Nuevo Testamento cabrían "concepciones de fondo" diferentes. Esto nos basta para que midamos el abismo entre el Evangelio y todas estas consideraciones que se presentan como enseñanza de la Iglesia de Cristo. Sin embargo existe, a propósito del Evangelio, algo más, en el inmediato contexto de estas proposiciones expuestas por Karl Rahner:

> "La doctrina del Nuevo Testamento sobre Jesús está más allá del autotestimonio del Jesús histórico". (279)

Esto significa que el Nuevo Testamento no sería un testigo verídico del misterio y de la enseñanza de Cristo. Semejantes postulados acerca del Nuevo Testamento y de la Persona de Cristo provienen de las "reinterpretaciones" y de las "demitizaciones" de los textos que recibió la Iglesia de las manos de los Apóstoles y de los Evangelistas. Esta expresión simple y límpida: "De las manos de los Apóstoles y de los Evangelistas la Iglesia recibió sus textos sagrados", puede parecer anticuada y no científica. Pero ya el joven comprenderá que son dos diferentes nociones generales de la Ciencia, y cada una corresponde a una posición diferente, radicalmente diferente frente a la creación, al hombre, a la historia de los hombres, al entendimiento y a la memoria del hombre. Ahora bien, según una de estas nociones, la expresión:

---

(279) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 4, col. 485.

"De las manos de los Apóstoles la Iglesia recibió sus textos sagrados" corresponde a una verdad profundamente histórica y científica.

Y llegado a tal punto seguramente el joven se preguntará:

– Si este Documento del Nuevo Testamento altera el testimonio que Jesucristo dió a sí mismo ¿qué valor podrá tener una doctrina del Nuevo Testamento?

– Si se cree que el Nuevo Testamento ha alterado el testimonio de Cristo, y dado que es imposible establecer con justicia las diferencias entre la información de la Tradición y la información (alterada según Rahner) escrita del Nuevo Testamento, ¿cómo puede uno ser apologista de Cristo y referirse al mismo Nuevo Testamento?

Para Rahner, sin embargo, esta pregunta del joven, está superada, sin respuesta real, por especulaciones calificadas por el mismo con el nombre de "cristología transcendental". Pues dice claramente, en las mismas páginas de su artículo sobre Jesucristo, que la cristología de Pablo y de Juan, aunque sea muy exigente, ya es una interpretación y no puede ser el punto de partida de una teología sistemática actual:

> "Una cristología sistemática actual no tiene sin embargo su punto de partida natural en esta comprensión teológica de Jesucristo. Esto vale también

para las afirmaciones cristológicas más antiguas de la Escritura prepaulina". (280)

Según Rahner, uno de los puntos de la doctrina del Nuevo Testamento que va más allá del testimonio que Cristo dió sobre sí mismo es precisamente la *preexistencia de Cristo,* o sea la preexistencia del Verbo de Dios, antes del nacimiento de Jesús de Nazaret.

> "La cristología de hoy, en el anuncio y la reflexión teológica tiene que volver a examinar, en cierto modo – ¡y predicar! – esta historia de la 'cristología de la elevación' que ya, en el marco del Nuevo Testamento, pasa con enorme rapidez de la experiencia del Jesús histórico a las fórmulas de bajada de la cristología de Pablo y de Juan y se ha convertido en una doctrina de la encarnación del Hijo-*Logos* preexistente". (281)

De tal texto resulta que:

Hay que predicar la doctrina sobre la Encarnación de tal modo que se vuelva a poner en vigor, en la predicación, esta teología que quiere llamarse "teología de la elevación"; es decir: hay que predicar que la Iglesia deteniéndose y conformándose a la enseñanza de san Pablo y de san Juan transformó con precipitación la "cristología de la elevación" en doctrina de la Encarnación del Verbo-Hijo preexistente. Es decir: denunciar

---

(280) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 4, col. 194.

(281) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 4, col. 492.

los errores cristológicos de san Pablo y de san Juan es el primer deber de la predicación. Luego, la elevación del hombre hacia Dios, la perfección del hombre, constituiría, como dice Rahner, "lo que la Iglesia llama encarnación" y la bajada del Logos-Hijo en la humanidad de María constituiría una deformación que una nueva predicación tendría que desechar. Por eso cuando por otra parte, Rahner habla de unión, hay que entenderla en el sentido de "proximidad absoluta", entre el hombre y Dios, que se diferencia totalmente del sentido de la Encarnación. Así es como Karl Rahner, en su artículo sobre Jesucristo, se refiere a la parte bíblica del mismo artículo a fin de aclarar su tesis:

> "La doctrina judeohelénica acerca de la sabiduría anterior al mundo habrá inclinado a que se crea en la preexistencia de Jesús, y luego a que se *afirme la encarnación*". ([282])

> "Podemos pensar que sólo la comunidad primitiva escogió los títulos de dignidad como 'Mesías', 'Hijo del hombre', 'Señor', quizás hasta 'el Hijo' para caracterizar la conciencia, y luego la pretensión de parte de Jesús, en haber sido mandado, y también para expresar su fe en él". ([283])

Todas estas consideraciones, que dan la impresión de un esfuerzo sobrehumano en deformar el Misterio lumi-

---

([282]) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 4, col. 173-174.

([283]) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 4, col. 171.

noso de la Encarnación del Verbo de Dios en la Virgen María, enuncian explícita e implícitamente la teoría de un hombre Jesús que, en su actividad para que llegue a ser "autónomo", va hacia Dios. Dios, por su parte, va al encuentro del hombre para autocomunicarse. Se verificaría así un encuentro, un "punto culminante" de proximidad absoluta y definitiva.

Esto es lo que se debe predicar, según Rahner, cuando se quiere hablar sobre la "Encarnación de Cristo". Este Jesús no es un profeta como otros profetas. Su proximidad con lo divino es mucho más perfecta, y fue así el "portador absoluto de la salvación". Esta teoría, con mucho hermetismo especulativo y lingüístico, se presenta como si estuviera en armonía con las "fórmulas de la cristología clásica", y como si fuera la doctrina de la Iglesia que hay que predicar.

En lo que atañe a la armonía entre estas teorías cristológicas, esta "cristología de la elevación" y "las fórmulas clásicas", Rahner no explica cómo se puede concebirla, sino dice que hay que mantenerla "por muchos motivos que nos es preciso ilustrar aquí". ([284])

Rahner pide precisamente que "se predique la Encarnación *de tal modo"* que la teoría de la "proximidad absoluta y definitiva" se revele como la doctrina de la Iglesia concerniente a la Encarnación. ([285])

([284]) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 4, col. 191.

([285]) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 4, col. 492.

En el conjunto de su teoría expuesta en todos sus escritos, así como en sus artículos de la "Enciclopedia teológica", se ignora y se rechaza implícitamente el misterio de la Anunciación, o sea el misterio de la Encarnación. (286)

La multitud de proposiciones explícitas e implícitas, que tratan superficialmente el misterio de la Encarnación y lo abandonan ciudadosamente, mediante especulaciones sin fondo ni consecuencia, la multitud de expresiones apersonales, o sea de expresiones cuyo sujeto ontológico queda impreciso, no pueden presentar una doctrina, errónea quizás según la Iglesia, pero que permitiría por lo menos alguna consecuencia entre punto de partida y fin último; y por cierto, no pueden ocultar la negación clara que traen consigo del misterio de la Encarñación.

Según Rahner, la Encarnación se verifica *en* Jesús; no es ella la concepción de Jesucristo. Lo dice de varios modos:

> "El hecho de la Encarnación en Jesús de Nazaret representa un momento de la concretización de este misterio de la encarnación". (287)

---

(286) En su "Enciclopedia", son los artículos sobre la Revolución, la Revolución francesa, el Turismo, la psicología de las profundidades, la psicohigiene, el psicoanálisis y otros artículos cuyo nombre no daremos por respeto a la Virgen Santísima; pero no hay artículo sobre la Anunciación ni la Inmaculada Concepción que son dos dogmas de la Iglesia.

(287) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi*, t. 4, col. 484.

En otras palabras, esta concretización del misterio de la Encarnación incluye muchos momentos, y la Encarnación en Jesús es uno de estos momentos. Así, el hecho de la Encarnación "en Jesús" no sería la Encarnación entera. El enunciado de la Encarnación se emite en el marco de una evolución crística de la humanidad y del cosmos. Jamás esto formó parte de la enseñanza de la Iglesia.

La expectación de la creación que gime (Rom. 8,19) no significa que la Encarnación sea un acontecimiento de "proximidad" de Dios y del hombre, o un acontecimiento colectivo a largo plazo. Toda la creación espera la redención. No sigue los tiempos sucesivos del acontecimiento de una Encarnación que ha de acabarse en largo plazo.

Pues, haciendo Rahner un resumen del fondo de su teoría con una imagen muy expresiva, dice claramente:

> "Cuando la autocomunicación de Dios y el autotranscendimiento ([288]) del hombre llegan, en el sentido categorial-histórico, a su punto culminante absoluto e irreversible, es decir cuando en la espacio-temporalidad "existe" Dios de manera absoluta e irreversible, y el autotranscendimiento del hombre llega así justamente a semejante plena transferencia

---

([288]) Autotranscendimiento: palabra creada por el traductor a fin de expresar la noción de una transcendencia que iría cumpliéndose progresivamente (?).

en Dios, se verifica lo que se llama cristianamente encarnación". (289)

Luego son dos los que actúan: Dios que se autocomunica y el hombre, ya existente, que se autotransciende. Cuando Dios se hace existente en el espacio-tiempo, no de modo relativo sino de modo absoluto e irreversible, y cuando al mismo tiempo el hombre, en su esfuerzo en autotranscenderse, llega a una plena transferencia en Dios, se verifica en tal caso, según Rahner, la realización de lo que se llama cristianamente la Encarnación.

Cierto es que en la teología escolástica el estudio del hombre Jesús ocupó gran sitio. En particular, Santo Tomás se dedicó minuciosamente a todo lo que atañe al conocimiento, la ciencia, la voluntad del hombre y a la vez al conocimiento, la ciencia, la voluntad de Dios, en Jesucristo. Pero aquí, distamos mucho de estos temas. Pues, santo Tomás habla de la realidad humana de Jesucristo como concebida en el seno de una mujer, mediante la intervención directa de Dios. Por eso, la teoría de Rahner no puede buscar cualquier apoyo, refiriéndose al hecho que la humanidad de Jesucristo ocupó gran sitio en la Escolástica.

A través del hermetismo de Rahner, el joven entenderá que santo Tomás habla de Jesús, concebido éste por la intervención divina; y que Rahner habla de Jesús, que,

---

(289) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 4, col. 498.

concebido, naturalmente y movido por su "deseo de autonomía", llega a la "proximidad absoluta e irreversible" de Dios, el cual desea su "autocomunicación". Luego, no se trata aquí de matices delicados y de imágenes a veces inefables por las que se vive íntimamente el misterio de la Encarnación, el misterio de un hombre concebido en el seno de una mujer mediante intervención directa de Dios.

El conjunto de los razonamientos de Rahner suponen el camino intelectual y espiritual de un hombre concebido naturalmente, y esto no se puede llamar "encarnación". Esta teoría, quiérase o no, es negación de la Encarnación y alteración de la realidad de Cristo.

Antropología es un término que puede tener y tiene varias acepciones, varios puntos de partida. Pero, todo lo que dice Rahner revela una teoría antropológica que conduce directamente a una historización total de Dios y a la identidad de las esencias de Dios y del hombre. Por eso declara Rahner:

> "Lo que el hombre sea constituye la afirmación de la totalidad de la teología en lo absoluto". ([290])

* * *

([290]) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi*, t. 1, col. 273.

Unas consideraciones sobre la persona de Cristo evocan ciertas doctrinas ocultas a propósito de la Encarnación del Verbo de Dios, en particular las de los antropósofos y de los Rosacruz. Según esa doctrina Jesús, gran iniciado, sucesor de los grandes iniciados, consintió que su alma saliera de su cuerpo en las aguas del Jordán y el Verbo de Dios se colocó en su lugar. Aquel que emergió de las aguas del río era otra persona: Jesucristo. ([291])

El profesor Hans Küng dice repetidas veces que Jesús se dió cuenta "de su vocación durante su bautismo – y desde este momento se sintió invadido por el Espíritu" ([292]). Por cierto, Küng dice aún menos que los ocultistas, porque no acepta la divinidad en Jesucristo, ni antes ni después de su bautismo. En todos sus escritos, Küng confirma, con menos hermetismo que Rahner, su doctrina sobre Jesucristo. Según esta doctrina, la Encarnación y todo lo que atañe a la Anunciación y a la Natividad de Cristo en los textos del Nuevo Testamento son leyendas pías nacidas de compilaciones anónimas de la comunidad cristiana primitiva ([293]). Según Küng, la explicación de la persona de Cristo es más social y

---

([291]) Cf. RUDOLF STEINER (1861-1925, fundador de la sociedad teosófico-cristiana antroposófica), *De Jésus au Christ,* éd. La Science spirituelle, París 1947; y MAX HEINDEL, *Cosmologie des Rose-Croix,* éd. Paul Leymarie, París 1947.

([292]) Cf. HANS KÜNG, *Essere cristiani,* ed. Mondadori, Milano 1976, p. 197.

([293]) Cf. HANS KÜNG, *Essere cristiani,* pp. 510, 511 y 388.

psicológica que especulativa. Para él, el término "Encarnación" quiere decir vida y enseñanza de Cristo:

> "En ningún texto del Nuevo Testamento se habla de la encarnación de Dios mismo. Hoy en día, si a pesar de todo se quiere hablar sin equivocarse de la *Encarnación* del Hijo de Dios, no podrá reducirse esta encarnación al *punctum matematicum* o *mysticum* de la concepción o del nacimiento de Jesús, sino más bien tendrá que extenderse *al conjunto de la vida y de la muerte de Jesús*". (294)

Así es como, a continuación, expresa en su libro "¿Existe Dios?" con letras diferentes, su credo que rechaza el misterio de la Anunciación del Credo de la Iglesia:

> "Encarnación de Dios en Jesús significa que: en todos los discursos de Jesús, a lo largo de su predicación, en el conjunto de su comportamiento y destino, la Palabra y la Volundad de Dios tomaron figura humana: en toda su palabra, su acción, su pasión y muerte, en resumen, en toda su persona, Jesús anunció, manifestó, reveló la Palabra y la Voluntad de Dios. En él, palabra y voluntad, enseñanza y vida, ser y actuar coinciden perfectamente. Corpóreamente, en figura humana, él es Palabra, Voluntad, Hijo de Dios". (295)

---

(294) HANS KÜNG, *Dio esiste?*, ed. Mondadori, Milano 1979, p. 763.

(295) HANS KÜNG, *Dio esiste?*, p. 763.

En otro texto ya ha explicitado este credo:

> "En la tendencia de la comunidad a definirle, ante todo, como 'El Hijo', hay que advertir en el rostro de Cristo un reflejo del Dios que él proclama Padre. Es fácil, por consiguiente, explicar el paso al otro título "Hijo de Dios" fraguado por la tradición". (296)

Y afirma Küng que en este sentido, y sólo por cierto en este sentido, "acepta también el Concilio de Nicea, del 325". (297)

La doctrina de Küng condiciona su aceptación "incluso del Concilio de Nicea"; según el sentido de esta doctrina dice que lo aceptaría. Claro que esto significa que hay que vacíar de todo sentido ontológico las fórmulas del Concilio y poner en su sitio el sentido histórico-sociológico-psicológico de Küng.

Küng, como muchos teólogos de hoy, es heredero de la actitud intelectual y espiritual de Hegel frente al mundo y a Dios. Manifiesta ampliamente a Hegel su agradecimiento, declarando que su pensamiento le "stimuló y dió ánimo para reflexionar sobre la historicidad de Dios y sobre la historicidad de Jesús". (298)

---

(296) HANS KÜNG, *Essere cristiani,* p. 440.

(297) HANS KÜNG, *Dio esiste?*, p. 764.

(298) HANS KÜNG, *Incarnazione di Dio,* ed. Queriniana, Brescia 1972, p. 604.

Pero he aquí la imagen de Jesús dibujada por Küng, que no sólo expresa un descaro de mal gusto o una fantasia desconsiderada, sino que expresa el desenlace interior de una visión escatológica, fundamentalmente historicista:

> "Jesús no era sacerdote sino un seglar ordinario, guía de una agrupación de seglares – No era tampoco teólogo – Jesús era campesino y además analfabeto – No podía vanagloriarse de una cultura teológica – No dió a entender que era perito en cualquier asunto doctrinal, moral, jurídico y legal. Fue, si se quiere, narrador público, uno de estos personajes que se puede encontrar todavía hoy en la plaza mayor de Kabul". ([299])

Existe un pequeño libro cuyo autor no es conocido. No tiene – así lo pensamos – pretensión teológica alguna. Se intitula: "Jamais homme n'a parlé comme cet homme" (Jamás hombre alguno habló como éste) ([300]). En las páginas de este pequeño libro es evidente que se venera la palabra de Cristo a causa de su grandeza, su profundidad, su vitalidad sobrehumana y su origen eterno.

Este pequeño libro, cuyo título ya constituye una enseñanza, transmite una imagen verdadera de Jesús de Nazaret, de Jesucristo, del Hijo del Hombre, del Hijo de

---

([299]) HANS KÜNG, *Essere cristiani,* pp. 192-193.

([300]) H.L. CHEVRILLON, *Jamais homme n'a parlé comme cet homme,* éd. St Paul, París 1975.

Dios, del Verbo encarnado; enseña cómo y cuánto la palabra de Cristo transmite su vibración de vida real y revela su verdad divina a aquellos que Le reciben según las palabras de san Juan con simplicidad y verdad, aunque no son doctores ni profesores de teología.

Cuando no se Le recibe, se Le rechaza con hostilidad y a veces con una falta de decoro elemental. Hasta un "narrador de Kabul" más que muchas personas doctas, puede ser receptivo y sensible a la grandeza y a la belleza únicas e inimitables de la palabra y de los hechos de Cristo.

* * *

La Encarnación constituye la base más profunda y al mismo tiempo la clave de bóveda del misterio de la Redención. Por eso la Encarnación, por María y el Espíritu santo, del Verbo de Dios constituye el fundamento, los cimientos de toda la verdad doctrinal que fue anunciada y vivida íntimamente en la Iglesia, a través de todas las tribulaciones tanto morales como intelectuales, en las que tuvo y tendrá que vivir su Misterio de Redención.

Ahora bien, la Encarnación no es una construcción ni tampoco la proyección de las consideraciones humanas hechas con amor y piedad.

– No es el producto de la exaltación colectiva de una comunidad fervorosa, pero vacilante, en lo que atañe al origen de la propia verdad, del propio nacimiento y de la propia misión.

– No es la conclusión voluntaria de la interpretación de ciertos textos o ciertas palabras oralmente transmitidas; interpretación siempre adaptada de nuevo a las varias culturas.

– No es el producto de una interpretación del Nuevo Testamento y de una predicación que, por su adaptación continua, constituirían la historia-leyenda de Cristo, el mensaje de Cristo y el desarrollo doctrinal.

– No es el producto de una predicación según la cual el Nuevo Testamento y la Tradición no tendrían que preocuparse de lo que era Cristo (cristología ontológica) sino sólo de lo que hizo Cristo (cristología funcional).

– No ha salido de un perdido deseo de "liberación", en el tiempo, de las trabas y de las miserias de la raza de Adán.

– No es la mitización poética de un héroe muy amado y "eterno".

– No es la personificación simbólica nacida de un sentimiento de orden religioso que sería inmanente en el hombre.

– No es el nombre de una perfección del hombre que se eleva por amor, combate y sacrificio hasta Dios.

– No es el producto de la imaginación o de la astucia humanas en un grupo, con un fin social y político.

Es la verdad revelada más alta: la verdad de la salvación ontológica del hombre.

Esta verdad fundamental de la realidad de la Encarnación constituye un criterio general, a través del cual se tiene que considerar y entender todos los asuntos, problemas y temas a propósito de la economía de la Redención. Así pues, el misterio de la Iglesia, su origen y su realidad constitucional se fundan en la Encarnación.

El tema de las relaciones de la Iglesia y del mundo, el tema de lo natural y de lo sobrenatural, el tema de la esencia y de la significación de la realidad sacramental, el tema de la vocación del hombre y de su misión en la historia, el tema de las relaciones del hombre singular y de la humanidad con la historia y con la eternidad, todos los temas tanto en lo que atañe al conocimiento de Dios como en lo que atañe a los medios y las vías de la salvación tienen un denominador común: la Encarnación del Verbo de Dios, por María y el Espíritu Santo.

Si se pone en duda y se altera esta realidad – como se hace – de facto, al mismo tiempo se pone en duda y se altera todas las otras realidades del hombre, de su historia y de sus postrimerías. Ningún tema se puede tratar y considerar prescindiendo de la noción fundamental de la Encarnación.

Por eso es imposible hacer un cambio radical del enunciado de la Encarnación, sin que el conjunto de los problemas doctrinales, espirituales y morales, el conjunto de la Revelación esté alterado en el pensamiento, en la conciencia y en la voluntad.

Tener un criterio fundamental, un principio según el cual se juzga la realidad universal, la realidad de cada

hombre, las verdades reveladas y la ciencia humana, no ofusca los matices y las particularidades de cada caso que se considera a través de este criterio general. Pero la multitud de los matices y particularidades tampoco altera la unicidad y la universalidad del criterio y del principio. Si esta unicidad se diferencia en multiplicidad, ninguna percepción y ningún juicio pueden colocar en el hombre un orden de conocimiento y de vida.

Por eso no hay que olvidar que las especulaciones más elevadas sobre la Santísima Trinidad, por ejemplo, o la meditación sobre el fenómeno global de la historia de los hombres o sobre la esencia real de la noción de sacramento dependen lógica e inevitablemente de la noción de la Encarnación; y sobre todo de nuestra relación íntima con esta noción.

El misterio de la Iglesia echa profunda y ontológicamente sus raíces en el misterio de la Encarnación. Siempre fue gran ilusión el creer que se puede hacer una "indagación", buscar una interpretación y comprensión mejor de los textos, establecer una doctrina acerca de la gracia o de la Pasión de Cristo, o de la Muerte y de la Resurrección de Cristo, prescindiendo de la noción de la Encarnación o dejándola meramente – a veces malignamente – apartada.

Los hombres viven, aman a Dios y a sus semejantes, aunque no tienen el mismo conocimiento intelectual del misterio de Dios y de la Creación. Sin embargo, esta diferencia de grado de conocimiento intelectual no les

impide forzosamente estar en armonía interna con la Verdad y la Voluntad del Creador y con las realidades secretas de la creación. Pero si el hombre se esfuerza conscientemente en construir, con las propias fuerzas y según la inclinación de la propia voluntad las explicaciones de los secretos de Dios, rechazando o alterando o ignorando voluntariamente lo que recibió como verdad revelada, de facto sale fuera de toda armonía y de toda posibilidad de percepción de lo real.

Según esta ley, la humanidad ha hecho su camino hasta hoy, y la Iglesia se ha establecido, ha recibido la Revelación, la ha custodiado, y la ha transmitido intacta entre muchas esperas y vacilaciones, muchos sufrimientos y mucha ignorancia santa. Pues esta ignorancia santa no impide que se reciba, se viva y se transmita con actos de vida y con palabras de vida la Verdad revelada y recibida.

* * *

En la medida en que podemos representarnos la realidad de los muy tempranos tiempos de la Iglesia, es claro que la Encarnación del Verbo de Dios fue revelada y también quedaba un arcano. Arcano no significa siempre una vida y una sabiduría secretas que sólo a pocos iniciados hay que revelar. También significa que son verdades que no se puede siempre transmitir a todos, no a causa de una consigna o de un culto del secreto sino porque son verdades que exigen una gran liberación

interior, una peculiar elevación espiritual para que se pueda percebirlas intelectualmente y expresarlas mediante el vocabulario de la palabra externa.

Cuando san Pablo dice: "fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir" ([301]), esto no significa que se trate de un secreto que tendría que guardar a todo coste, sino significa que oyó palabras que son inefables por sí mismas y que no ha recibido el hombre el poder de proferirlas. Así, habla el Apóstol de un misterio, pero no de un secreto. En todo misterio cabe una realidad escondida.

Pero no se trata de un secreto que alguién tiene que guardar. Se trata de la imposibilidad de comunicación al nivel de la palabra humana. Se puede concebir ciertas realidades según el verbo interior, sin que se pueda transmitirlas por palabra exterior. La Iglesia, desde el principio, tuvo una existencia límpida; pero queda en sí un misterio, como la vida es un misterio.

Se recibieron a Cristo inmediatamente, pero su misterio se profundizó intelectualmente en los hombres más o menos paulatinamente según las personas. Sin embargo, los mismos hombres le reciben totalmente. Esto constituye uno de los datos gracias a los cuales la Iglesia de Cristo, a pesar de sus lagunas humanas es la única poseedora de los misterios de la Verdad eterna.

([301]) *2 Cor.* 12,4.

Cristo colocó las grandes verdades sobre el misterio de su Persona y de su obra de Redentor en la vida profunda de la Iglesia por la Santísima Virgen y los Apóstoles. La predicación hecha por espíritu totalmente renovados brotó de aquel depósito eterno de verdad revelada y de caridad, como una luz y como una fuerza. Y mientras que se adaptaba la predicación a los lenguajes y a los pueblos, a veces padeciendo perturbaciones, las grandes verdades del depósito sagrado se transmitían, quedando inmutables, iluminaban a los espíritus, e iban tomando fórmulas y definiciones según las necesidades providenciales en el seno de la amplia vida efervescente de la Iglesia.

Esta es la imagen, demasiado sintética por cierto, pero real de la transmisión de la Revelación acerca de Dios, del Hijo de Dios, de la salvación y de la misión eterna del hombre; la imagen del camino doctrinal. Pues Cristo, como ya dijimos en el principio de este libro (p. 37) no confió la transmisión del depósito sagrado a la relatividad e instabilidad del hombre histórico.

La predicación se propagó en muchos pueblos diversos. Pero la Revelación, el depósito de Cristo, mediante la Santísima Virgen y los Apóstoles, se transmitió en las profundidades del alma y de la vida de la Iglesia. La predicación no fue la que condicionó la transmisión de la Revelación. La presencia del depósito irradiando su luz originaria de verdad divina inmutable, es la que conserva intacto y a la vez vivo y activo, a pesar de todas

las fluctuaciones y tribulaciones externas, y a pesar de todas las adaptaciones temporales kerigmáticas, el misterio transcendente de la Iglesia.

La alteración radical de la Revelación

Desde el principio, ya lo dijimos, la realidad divina de Cristo fue controvertida. Era esto inevitable, porque el que se hubiera aceptado al Hijo de Dios sin controversia sería la señal evidente que antes de la Encarnación, se hubiera conseguido el fin de la misma Encarnación, con esta carne del hombre en la historia, después de Adán.

La verdad se abrió, se abre y se abrirá camino por las huellas de la vida de Cristo: nacida directamente de Dios, escondida, pública, controvertida, calumniada, integral, sacrificante, llena de amor, misteriosa y límpida, divina y humana. Así fue como apareció la Verdad en la superficie de la gran Iglesia, y que, poco a poco se la pusó por escrito en las fórmulas y definiciones de la fe de la Iglesia.

El historicismo filosófico y social, en calidad de fijación de la conciencia sobre fines temporales y últimos del hombre, fines concluidos en los inacabables tiempo y movimiento históricos, suscitó en las conciencias cristianas durante los llamados tiempos modernos, con gran número de argumentos ficticios, mediante criterios racionalistas pero irracionales, una controversia directa o indirecta, callada o confesada, de la realidad integral del Hijo de Dios.

La gran efervescencia crítica de los últimos siglos, la puesta en tela de juicio de todos los fundamentos de información histórica sobre la realidad de Cristo, de la Iglesia, sobre la realidad y la comprensión de los textos considerados como expresión escrituraria de las verdades reveladas, todos los esfuerzos en análisis errados y disolventes del lenguaje del hombre dirigieron la puntería consciente o inconscientemente en la Encarnación del Verbo de Dios. Sin embargo, la fe del hombre en esta verdad es el fundamento único de su liberación en la vida eterna.

Enumerar todas las manifestaciones que resultaron de esto es imposible humanamente. Muchas veces, los hombres en vez de prendarse de la verdad y buscarla en ella misma, es decir en vez de seguir las vías abiertas por la Revelación y alumbradas por la Revelación caen en el placer de la investigación y en la inclinación historicista de la esperanza, se extravian en los meandros sin fin, en las vías nuevas que no tienen salida.

Si se quisiera enumerar y enfrentar una tras otra todas las manifestaciones del historicismo racionalista e irracional, sería como si quisiera vaciar el mar mediterráneo con una cuchara. La imagen parecerá exagerada, pero sin embargo es verídica. Pues, la posibilidad de pensamiento y de argumentación destacados de un orden inicial objetivamente eterno y revelado queda sin fin. Se puede decir todo. Pueden acumularse montañas de consideraciones en argumentos arbitrarios y a veces llenos de imaginación, sin real referencia alguna, sin prueba

alguna, sin correspondencia alguna con las reales aspiraciones del hombre.

Muchas veces, caemos en la trampa, de un argumento arbitrario tras otro argumento arbitrario hasta olvidar el punto de partida y el fin de nuestra investigación: el llamamiento de Dios.

Si nuestro joven, al abrir un libro acerca de la filosofía antigua, leyera en la primera página que Aristóteles no entendía bien el sentido con el cual Platón usaba unos términos, y que el autor del libro pretendía que él, veinticuatro siglos más tarde lo entendía mejor, el joven pensaría que el autor del libro no podía ser serio. Se diría:

– Por cierto, Aristóteles, ex-discípulo de Platón, disentía en muchas cosas y nociones del parecer de Platón. Pero sabía mejor que la mayor parte de sus contemporáneos el sentido que Platón daba a los términos, independientemente del hecho que él, Aristóteles, no estaba de acuerdo con las teorías de Platón.

Si el joven abriera un libro de historia de la medicina y leyera, en la página última del capítulo acerca de Pasteur, que su primero y más fiel auxiliar no había entendido bien el sentido que Pasteur daba a los términos "bacilo", "microbio", "-coco" y que el autor cien años más tarde prentendía que él lo entendía mejor, el joven quedaría asombrado por esa pretensión, dado que, sobre todo, el autor no pudiera apoyarla en pruebas,

sino sólo en su imaginación y en el fondo, en su deseo de justificar sus ideas personales.

El mismo asombro y la misma duda a propósito de la seriedad del autor se verificarían si el joven leyera, en un libro de economía política o de sociología, que Engels no había entendido bien el sentido que Marx daba a los términos de su análisis del proceso económico, en "El Capital", y que el autor pretendía que él entendía mejor que Engels el sentido que Marx daba a los términos usados.

Estos ejemplos parecerán construcciones del espíritu. Pero expresan – débilmente – las consecuencias increíbles del desarrollo de la crítica racionalista y de la mentalidad historicista en general. Con ficciones terminológicas que no se puede comprobar, es fácil crear un halo doctrinal y cultural, con el objeto de impedir que tanto en el propio pensamiento como en el pensamiento ajeno vuelvan los temas a su sencillez esencial y profunda.

Por eso, nuestro joven quedará muy perplejo en su caridad frente a un número muy grande de casos, como por ejemplo, los siguientes:

1. En el libro "La nueva hermenéutica" de James M. Robinson y Ernst Fuchs ([302]), leemos en la primera página:

([302]) JAMES M. ROBINSON, nacido en 1924, profesor de teología y de exégesis neotestamentaria en la Southern California School of Theology.
ERNST FUCHS, nacido en 1903: profesor en la universidad de Marburg.

"La glosolalia, en efecto, no consistía en hablar en lenguas extranjeras, como parece entenderlo Lucas". (303)

Al principio, por cierto el joven no entenderá el alcance de tal afirmación. Pero se irá dando cuenta de ello, e irá consternándose ante la barbaridad de la frase. Robinson se refiere a la vez a san Pablo y a san Lucas en lo que atañe al "hablar en lenguas", y en particular se refiere a la Epístola I a los Corintios, en la que Pablo habla de "interpretación de las lenguas" (*ἑρμηνεία γλωσσῶν*). (304)

San Lucas, en "los Hechos" usa las expresiones "hablar en otras lenguas" (305) y "hablar en lenguas" (306). San Lucas fue compañero y colaborador de san Pablo. Es muy lógico pensar que san Lucas sabía mejor que muchos de sus contemporáneos lo que san Pablo quería decir con ciertos términos y expresiones quizá demasiado sintéticos. Pero, independientemente de la expresión de san Pablo "hablar en lenguas", varias veces desde el día de Pentecostés se verificó el hecho que

---

(303) JAMES M. ROBINSON y ERNST FUCHS, *La nuova ermeneutica*, ed. Paideia, Brescia 1975, p. 9.

(304) *1 Cor.* 12,10.

(305) *Hechos* 2,4: "Quedando todos llenos del Espíritu Santo; y comenzaron a hablar en otras lenguas, según que el Espíritu les otorgaba expresarse".

(306) *Hechos* 10,46: "Porque les oían hablar en varias lenguas y glorificar a Dios".
Hechos 19,6: "Descendió sobre ellos el Espíritu Santo y hablaban lenguas y profetizaban".

significaba esta expresión. Y san Lucas no podía escribir a la ligera sobre un hecho extraordinario, pues – así como lo dice él mismo en el principio de su evangelio – escribió "después de informarme exactamente de todo desde los orígenes" ([307]). Por otra parte, es inconcebible que hubiera entendido el hecho de hablar en lenguas diferentemente de san Pablo. Afirmar que comprendemos nosotros mejor que san Lucas lo que éste sabía de los acontecimientos y lo que san Pablo entendía diciendo "hablar en lenguas", demuestra hasta qué punto de alteración en el juicio desemboca el largo desgaste de los criterios y de las referencias, a causa de la plétora creciente de las consideraciones de la crítica racionalista, en la mentalidad historicista y existencial.

2. El profesor Rudolf Schnackenburg ([308]), en un estudio acerca de la "cristología del Nuevo Testamento" escribe a propósito de la confesión de san Pedro en Cesárea de Filipo:

> "La resurrección de Jesús es precisamente el principio histórico de la fe en Cristo, en el sentido de que sólo partiendo de este punto se puede hablar realmente de la fe en Jesús, Cristo e Hijo de Dios. – Sobre todo se suele referirse a la confesión de san Pedro a Cesárea de Filipo: "Tú eres el Hijo de Dios

---

([307]) *Lucas* 1, 1-4.

([308]) RUDOLF SCHNACKENBURG, sacerdote, nacido en 1914. Profesor de exégesis del Nuevo Testamento en la universidad de Würzburg.

vivo". La investigación reciente sobre los Evangelios nos ha enseñado de todos modos que no tenemos que considerar tales aserciones sólo en el mero sentido histórico.– Mateo quería introducir en este punto su tradición peculiar acerca de la promesa de Jesús: edificar sobre Pedro, la piedra, su comunidad; y formuló la confesión de fe de este discípulo que Jesús ensalzaba en un modo que no correspondía verdaderamente con la situación histórica de aquel entonces, sino con su plena fe posterior". ([309])

Esta investigación sobre los Evangelios de la que habla Schnackenburg probaría que los Apóstoles no querían dar un relato de los hechos históricos sino un relato de su fe que "presenta los hechos de la historia de Cristo a la luz de su fe pascual" ([310]). Es decir los Evangelistas expresarían su fe, tal como la hubieran tenido, y la hubieran modelado después de la Resurrección, en relaciones no verdaderas históricamente. Los Apóstoles y los Evangelistas hubieran ilustrado por palabras y hechos imaginarios lo que después hubieran creído.

Schnackenburg, a fin de explicar lo que quiere decir la expresión "investigación sobre los Evangelios", se refiere a "la Historia de las formas", a "la Historia de las

---

([309]) RUDOLF SCHNACKENBURG, *Mysterium salutis,* t. 5, pp. 293-294.

([310]) RUDOLF SCHNACKENBURG, *Mysterium salutis,* t. 5, p. 294.

tradiciones y de las redacciones". Esto significa según unas consideraciones literarias, o sea unas consideraciones filológicas y morfológicas, teniendo como base hipótesis acerca de los grupos de Iglesia de los primeros tiempos, que estos grupos hubieran moldeado lo que fue recibido como mensaje e historia de Cristo, lo hubieran moldeado de tal manera que los "testigos escritos", o sea los Evangelios y el Nuevo Testamento entero no pueden ser referencias históricas de la realidad de Cristo. Pues, después de la Resurrección y después del día de Pentecostés, los sentimientos, pensamientos y creencias habían arreglado y luego transformado demasiado la realidad y el mensaje de Cristo para que se pueda hallar, en la vida de la Iglesia, en los textos sagrados y en los testimonios apostólicos y patrísticos, la verdad intacta sobre la Persona de Cristo y sobre su mensaje.

Frente a tal trabazón de conjeturas y consideraciones arbitrarias apoyadas en tales hipótesis, el joven creerá que sueña. Pues se preguntará:

– Si san Mateo puede relatar un hecho imaginario y palabras imaginarias únicamente a causa de una "pía" táctica apostólica, justificándose por la fe que san Pedro tuvo después del día de Pentecostés ¿quién puede garantizar lo sagrado y veraz de los Evangelios? El que se siga presentándolos como el verdadero libro del cristianismo ¿no constituye automáticamente una obra de disgregación de la fe cristiana?

– Esta costumbre de dar a ese trabazón de "inter-hipótesis" el nombre de ciencia, ¿no provoca auto-

máticamente una disgregación de la noción tan profunda como práctica de ciencia? Se atribuye de repente a una persona, que es considerada como "autor sagrado", relatos tendenciosos sobre hechos inexistentes, para rechazar, mediante una larga serie de semejantes hipótesis negativas el fondo del mensaje del autor sagrado y de la índole transcendente de la historicidad de la Iglesia de Cristo y luego del mensaje recibido y de la enseñanza de la Iglesia, ¿es ciencia esto?

Sigue Schnackenburg afirmando que el Evangelista san Mateo siempre utilizó esos modos, es decir relató hechos fictivos para confirmar a posteriori la fe tal como fue elaborada por y en la comunidad cristiana:

> "Otro pasaje confirma este método del primer evangelista. Al final del andar de Jesús sobre las aguas, escribe a propósito de los discípulos: "Los que en la barca estaban se protraron ante El, diciendo: 'Verdaderamente, tú eres Hijo de Dios' " ([311]). Si fuera un relato histórico ¿en qué hubiera sido superior Simón Pedro a sus condiscípulos, en Cesárea? " ([312])

Y después, Schnackenburg se refiere a san Marcos que relata el andar de Jesús sobre las aguas en aquella noche, hablando solamente del miedo y de la incom-

---

([311]) *Mateo* 14,33.

([312]) RUDOLF SCHNACKENBURG, *Mysterium salutis,* t. 5, p. 295.

prensión de los discípulos, porque "no se habían dado cuenta de lo de los panes (de la multiplicación que precedía en el relato), su corazón estaba embotado". ([313])

Aquí, Schnackenburg quiere poner en contradicción a san Mateo con sí mismo y con san Marcos. Si san Pedro, según Schnackenburg, hubiera declarado en Cesárea que Jesús era Cristo, Hijo de Dios, después que los discípulos, espantados en su barca, hubieron dicho maravillados: "Verdaderamente, tú eres Hijo de Dios", san Pedro no hubiera dicho algo excepcional por lo cual hubiera merecido la palabra de Cristo: "Bienaventurado tú, Simon Bar-Iona, porque no es la carne ni la sangre quien esto te ha revelado, sino mi Padre que está en los Cielos". ([314])

Y después de esta "contradicción" de san Mateo con sí mismo, se produciría otra "contradicción", según Schnackenburg, todavía con el relato de san Marcos que no dice nada de esta confesión de los Apóstoles en la barca, cuando acaba su narración con el espanto y el embotamiento de su corazón frente al milagro de los panes. Y Schnackenburg se siente completamente justificado para explicar este tipo de diferencia de los relatos por un entero trastorno del orden moral, espiritual y sagrado de la palabra de los testigos oculares.

Además, Schnackenburg nota que san Marcos, al relatar la confesión de san Pedro a Cesárea de Filipo,

---

([313]) *Marcos* 6, 52.

([314]) *Mateo* 16, 17.

escribe que san Pedro contestó a Jesús: "Tú eres Cristo" ([315]). Y Schnackenburg concluye que hay contradicción entre san Mateo y san Marcos, porque, en san Mateo, Cristo confirma la confesión de san Pedro diciéndole que es el Padre quien se lo ha revelado, mientras que en san Marcos, primero, sólo dice san Pedro: "Eres Cristo", y después, el relato acaba sin la alabanza a Pedro, pero sólo con la grave consigna de Cristo que a nadie dijeran aún el misterio de su Realidad. ([316])

Nuestro joven habrá pensado ciertamente: ¿Por qué este trastorno? ¿Y si los discípulos hubieran acogido en su corazón toda la acción milagrosa de Jesús y toda su palabra sencilla y densa, llena del misterio de su origen y de su misión? , ¿si las hubieran acogido, dándose cuenta poco a poco de lo que estaban viviendo? Y ¿si en el espanto y el asombro, a pesar del embotamiento de su corazón frente al milagro precedente de la multiplicación de los panes, se hubieran puesto de rodillas y hubieran dicho – o uno de ellos hubiera dicho con espanto y maravilla: "Verdaderamente, tú eres Hijo de Dios"?

Sabiendo Jesús cómo y cuánto los Apóstoles le habían recibido en su corazón, lo habían abandonado todo y le seguían por todas partes, sabiendo Jesús que la

---

([315]) *Marcos* 8,29.

([316]) Cf. RUDOLF SCHNACKENBURG, *Mysterium salutis,* t. 5, p. 294.

fe de los Apóstoles iba dilatándose, profundizándose y sobrenaturalizándose, sabiendo Jesús que la noción de "Hijo de Dios" se repetía en la boca y en la meditación de sus discípulos, con más o menos temor y maravilla, ¿si Jesús hubiera elegido el momento propicio para hacer claramente la pregunta principal sobre Su Persona a sus discípulos: "¿Quién dicen los hombres que soy yo? – Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? " ([317])

San Marcos, discípulo de san Pedro siguió los consejos y los deseos del más humilde entre los humildes, el cual, aun en la hora de la crucifixión, ha mostrado sobre qué tipo de roca Cristo había prometido fundar su Iglesia. Y ¿si por lo tanto san Marcos hubiera relatado con sobriedad la confesión de san Pedro, y la consigna del silencio al final de la respuesta de Cristo a san Pedro y la promesa de edificar la Iglesia sobre la piedra que era san Pedro?

Y, ¿si san Mateo no hubiera hecho más que poner simplemente la consigna del silencio después de haber relatado la gloriosa promesa de Jesús a san Pedro, y si en vez de una contradicción fuera una maravillosa armonía de hechos y de intenciones, de espíritu y de corazón, al hablar del misterio inconcebible y del amor inconcebible del Hombre-Dios?

3. San Mateo cita el famoso texto de Isaías ([318]) para enseñar el cumplimiento de la profecía por la Encar-

([317]) *Mateo* 16, 13 y 15.

([318]) *Isaías* 7, 14.

nación virginal de Jesucristo. Utiliza el versículo de los LXX: "He aquí que una virgen concebirá y parirá un hijo". Por cierto, tendrá vértigo el joven, al seguir una tras otra todas las consideraciones pro y contra la traducción de la palabra hebrea "almah" por "virgen".

Para san Jerónimo, según el "Diccionario de la Biblia" de Migne ([319]), "almah" significa "virgen" y "betulah", "doncella". El "Diccionario universal de filología sagrada" traduce "almah" por "muchacha casadera, por consiguiente virgen, en el sentido rigoroso del término" ([320]). El Padre Giuseppe Girotti, en su comentario del Antiguo Testamento traduce la voz "almah" por "virgen", y considera cualquier traducción contraria como la continuación de una exégesis "parcial" que no corresponde a un estudio real y científico del texto ([321]). Angelo Penna, en su comentario del libro de Isaías, traduce "almah" por "virgen" y dice que la palabra "virgen" es "el punto más discutido de la traducción la cual, como siempre, también es un poco interpretación". ([322])

Dennefield, en el "Diccionario de teología católica" ([323]) así como otros muchos, como Josef Schmid,

---

([319]) Migne, *Dictionnaire de la Bible,* París 1846, t. I, col. 511.

([320]) HURÉ, *Dictionnaire universel de philologie sacrée,* éd. Migne, París 1846, col. 923.

([321]) GIUSEPPE GIROTTI, O.P., *Il vecchio Testamento,* ed. L.I.C.E., Torino 1942, t. VII, p. 211 y sig.

([322]) ANGELO PENNA, *Isaia* en *La Sacra Bibbia* a cura di Mons. Salvatore Garofalo, ed. Marietti, Torino-Roma 1964, p. 97.

en su comentario de los Evangelios de san Mateo y de san Lucas ([324]) en primer lugar traducen la voz "almah" por "virgen" y en segundo lugar dicen que no es posible que el profeta Isaías dirigiéndose a Israel todo, a la casa de David, pensiera a otra mujer virgen que no sea aquella revelada en él por Dios, la Santísima Virgen Maria. Y Josef Schmid escribe en especial, entre otras cosas:

> "Tanto Mateo (1,18-25 – y también 1,16) como Lucas atestiguan con claridad meridiana que José no era el verdadero padre de Jesús. – Mateo, para sus lectores judío-cristianos, hace hincapié en el hecho que narra, refiriéndose a la profecía sobre Emmanuel (Is. 7,14).
>
> "A. Harnack y otros intentaron eliminar, en el importante párrafo de Lucas 1, 26-38, los dos versículos decisivos 34 y siguientes y en el versículo 27 la palabra "virgen" dos veces repetida, y también intentaron eliminar (todavía en san Lucas) en el capítulo 3, versículo 23 las palabras (acerca de san José, que la gente consideraba como padre de Jesús) "según se creía", como si fueran palabras añadidas más tarde. Este intento luego, no sólo es completamente arbitrario, desde el punto de vista de la crítica

---

([323]) *Dictionnaire de théologie catholique,* artículo "Messie", col. 1435.

([324]) JOSEF SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca,* ed. Morcelliana, Brescia 1965, p. 65 y sig.

textual, sino que es verdaderamente imposible en el contexto. Porque en esta manera se eliminaría precisamente el nucleo del entero párrafo". ([325])

No es ciertamente difícil percatarse de la intención que ha suscitado una controversia general contra esta referencia de san Mateo a un versículo de Isaías, y contra esta traducción de "almah" por "virgen". No es difícil, pero sí queda increíble.

En la "Introducción a la Biblia", publicada bajo la dirección de Henri Cazelles, está escrito que la exégesis de este pasaje de Isaías sería menos "compleja" si se excluyera en el estudio del texto, toda "preocupación cristiana". ([326])

En el "Gran Comentario bíblico" está escrito que el anuncio del nacimiento de un niño, de Emmanuel, atañería al Hijo de Ajaz, Ezequías, y manifestaría así la continuidad del linaje de David ([327]); también está escrito que san Mateo citó el versículo de Isaías haciendo hincapié más en el nacimiento del niño salvador que en la palabra "virgen". ([328])

([325]) JOSEF SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca,* p. 65.

([326]) HENRI CAZELLES, *Introduction à la Bible,* éd. Desclée, París 1973, t. 2, p. 385.

([327]) RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY, *Grande commentario biblico* (traducido del inglés), ed. Queriniana, Brescia 1973, p. 349.

([328]) *Grande commentario biblico,* p. 905.

En "Mysterium salutis" se puede leer que no es imposible que Isaías se haya servido de un mito conocido en aquella época para hablar de la "mujer joven" ([329]). Esta "mujer joven" podría ser la diosa Anat, diosa de la vegetación, que queda virgen a pesar de "su santo matrimonio" celebrado cada año, lo mismo que, cada año la vegetación muere y brota de nuevo. ([330])

Según D. Guthrie y J.A. Motyer, en "Comentario bíblico", los LXX tradujeron la palabra "almah" por el término greco *παρθένος* "por razones que todavía permanecen poco claros". ([331])

En el "Gran léxico del Nuevo Testamento" de Gerhard Kittel, se puede leer que la etimología de la voz griega *παρθένος* es incierta. No se puede deducir el desarrollo semántico sino del uso literario. Y así se lee esta "información" increíble:

> "Es evidente que el vocable *παρθένος* indica en primer lugar una joven mujer madura". ([332])

Pero también cita a Plutarco que dice acerca de la Pitia que era "virgen en su alma". Además el "Gran Diccionario de la lengua griega" cita a Aristófanes,

---

([329]) *Mysterium salutis,* t. 5, p. 153.

([330]) *Mysterium salutis,* t. 5, p. 153, nota 28.

([331]) D. GUTHRIE y J.A. MOTYER, *Commentario biblico,* ed. Voce della Bibbia, Modena 1976, t. 3, p. 45.

([332]) GERHARD KITTEL, *Grande lessico del Nuovo Testamento,* ed. Paideia, Brescia 1974, t. IX, col. 752.

Homero, Hesíodes, Jenofonte, Sófocles, Heródoto, Eurípides que usan la voz παρθένος para decir "una mujer joven que no conoce varón" ([333]). Por eso, esta definición de la palabra griega "virgen, παρθένος" de Kittel es asombrosa y nos deja perplejos.

A propósito del texto de Isaías 7,14, en Kittel se lee que el profeta habla de una mujer muy precisa: sea de la mujer del profeta, sea de la de Ezequías, sea de una mujer desconocida para la muchedumbre o aun para Isaías, sea de "todas las mujeres jóvenes de Israel que estaban encintas en aquel entonces". ([334])

Unos casos demuestran que cierta actitud interior para con testimonios escriturarios y tradicionales del Misterio de Cristo, a veces quita la luz y el discernimiento a los hombres más dotados. Hugo Gressmann ([335]), amigo y coetáneo de Gunkel, estimó que Isaías no podía más que referirse a una tradición, la cual sería una supervivencia de la creencia politeista en las diosas-madres. Según Gressmann, el que el profeta no diga "una virgen" sino "la virgen" demuestra que Isaías se refiere a nociones ya conocidas. El profeta hablaría como si ya conociera esta virgen. Por eso, según Gressmann todavía, Isaías no podía tener presente a su

---

([333]) HENRY G. LIDDELL y ROBERT SCOTT, *Grand dictionnaire de la langue grecque*, 1948, en el artículo "παρθένος".

([334]) GERHARD KITTEL, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, t. IX, col. 765.

([335]) HUGO GRESSMANN (1877-1927), profesor de exégesis en las facultades de teología protestante de Kiel y Berlín.

mujer ni a la esposa del rey Ajaz, ni a otra mujer conocida de la historia que estaría encinta en aquel momento. Pues – aquí está el punto más extraño de ese razonamiento – "¿cómo pudiera él decir con tal seguridad que daría a luz un hijo y no una hija? " (336)

En un gran número de comentarios y de ar 'e diccionarios teológicos y bíblicos, la cita de I , /,14 por san Mateo, la intención de éste al citar este texto, la verdadera significación de la voz "almah" en el texto hebreo, la significación mesiánica del versículo están controvertidas, puestas en discusión de modo que, por lo menos, una duda cubre el testimonio evangélico de san Mateo.

Sin embargo, unos hechos y consideraciones evidencian la ausencia de cualquier argumentación válida en toda esta crítica y esta devalorización. Por ejemplo, hay un hecho, que ha de hacer reflexionar a cuantos pretendieron que la traducción en los LXX de la palabra "almah" por la palabra griega "*παρθένος*" era injustificada: el famoso rabino Akiba, que vivió en el siglo II, fundamentalmente anticristiano, entendía la palabra "almah" con el sentido de "virgen". (337)

"La Biblia de Jerusalén", por su parte, traduce en el texto la voz "almah" por "joven" y especifica su concepción en la nota:

---

(336) A. FEUILLET, *Etudes d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament,* ed. Gabalda, París 1975, pp. 231-232.

(337) *Dictionnaire de la Bible,* éd. Migne, t. I, col. 311.

> "El texto de los LXX es un testigo preciado de la interpretación judía antigua de la que el Evangelio se hace eco". (338)

¿De donde vendría, entonces, esta interpretación múltiple, pertinaz y forzada de los textos y de los hechos? No es inútil ni lejano de la verdad el recordar que el fin consciente o inconsciente de la controversia, de la crítica y de la negación es único: quebrantar, e incluso, quitar de la conciencia de los cristianos la certeza de la verdad traída en el mundo por Cristo, y después por sus Apóstoles y sus testigos, acerca del Misterio de Su realidad divina. Por eso, era necesario quebrantar, antes que nada, la certeza acerca de la Encarnación del Verbo de Dios.

Era necesario quebrantar el testimonio del Evangelio y de la Tradición de la Iglesia. Por eso Josef Schmid, en su comentario de los Evangelios de san Mateo y de san Lucas, a propósito de la concepción virginal, así se expresa:

> "Mateo hace naufragar cualquiera tentativa de eliminar la concepción virginal de la virgen, porque el párrafo entero 1, 18-25 sólo sirve a demostrar este hecho. Sólo los prejuicios o la negación de la posibilidad de milagros, y luego de la concepción virginal, eliminarían el hecho en la obra de Lucas". (339)

---

(338) *Bibbia di Gerusalemme,* ed. Dehoniane, Bologna 1977, p. 1566.

(339) JOSEF SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca,* p. 65.

* * *

Desde mucho tiempo, la crítica histórica se ha convertido en el modo general de pensar sobre toda cosa. Es una manifestación muy fuerte y peculiar de la mentalidad historicista. En el clima filosófico y teológico de los tiempos modernos, se ha creado un amplio mundo de postulados arbitrarios, un mundo en movimiento que tiende a trastornar cualquiera certeza tanto histórica como teológica y espiritual.

Este amplio universo se desarrolló con un fuerte ímpetu de independencia. En adelante sería temerario el querer separar lo que fue positivo para el andar de los hombres hacia y en la verdad, de lo que fue negativo. En toda actividad existen elementos positivos y elementos negativos, a causa de la imperfección de nuestra condición en la vida de la tierra.

Lo que caracteriza una verdadera vida positiva de verdad es que el hombre, aun en sus vacilaciones, se fija establemente en un amor fundamental por esta verdad; esto garantiza la salida final de su andar. Por cierto que en el camino de Damasco, se manifestó una intervención directa de Dios, una intervención tan radical y eficaz que san Pablo salió de aquella prueba de luz y de gracia, podemos decir, nuevo hombre, siervo absoluto de la verdad absoluta. Pero muchas veces se olvida que san

Pablo, antes de conocer tan directamente la Verdad, fue perdido de amor por ella, y aquella Verdad se presentó a él y lo inundó.

Esto por cierto no quiere decir que esta gracia no fue realmente gracia, que no fue un don realmente gratuito, sino que este don, por muy imperioso que sea, lo recibió con amor, libre y totalmente. San Pablo es uno de los mayores ejemplos de la armonía casi impalpable pero fundamentalmente objetiva entre la decisión irrevocable de Dios y la libertad del hombre en su amor por la verdad.

Este amor es evidente aun cuando se anda por vías erradas; también su ausencia es evidente, aun cuando se anda por las vías consideradas como justas desde el punto de vista estrictamente conceptual.

A medida de este amor transcendente por la verdad, antes que el entendimiento la conozca, en el estudio de lo pasado y de lo presente, en el estudio de las corrientes, de las doctrinas y de los métodos, el hombre puede discernir más o menos lo positivo porque se funda en la verdad eterna, y lo negativo porque se funda en la voluntad personal autónoma.

Ahora bien, en el desarrollo de la crítica histórica de los textos, de todos los métodos y consideraciones doctrinales que hoy en día constituyen la actividad exegética y la hermenéutica en general, existen principios y orientaciones intelectuales y espirituales muy positivos; positivos, porque en el seno de este desarrollo y gracias

aun a los datos nuevos, el hombre pudo sentir con siempre más intensidad, amplitud e intimidad que, en su entendimiento y su corazón se confirmaban las grandes verdades reveladas por la Encarnación de Cristo y por su mensaje transmitido de modo vivido, y también puesto por escrito en la Iglesia.

Tales fueron ciertos deterioros y orientaciones del pensamiento que se degradaron y aun negaron los criterios fundados en las verdades reveladas. Muchas veces, por todas partes, tanto en la conciencia de los que se metieron en formas tradicionales pero vacías del espíritu como en la conciencia de los que fueron arrebatados por el frenesí de una incontrolada renovación, sin atadura real con la verdad revelada, fue un deterioro más o menos radical de la Persona de Cristo, de su acción ontológicamente redentora y de su mensaje de redención para el hombre.

La masa de trabajos críticos, la extension social de los nuevos principios y de los nuevos métodos de enfocar la verdad y de investigar la verdad, casi han creado un nuevo mundo de ser y de pensar. En este mundo, aun aquellos que tenían recta visión y amor claro y libre por la verdad se dejaron llevar en usar el lenguaje, en seguir los métodos y en actuar según modos de juicio ajenos a los principios que les habían animado cuando habían oído el llamamiento de Dios. Esta fue la debilitación de los principios y de los criterios en el desarrollo de la mentalidad historicista y en la extensión del relativismo existencial.

Ciertamente, lo que es positivo y tiene valor en sí mismo siempre conserva el tal valor. Lo que es letra petrificada siempre queda y quedará letra muerta. Pero lo falsamente vivo y mundanalmente "dinámico" se extiende como una neblina inmensa que todo lo penetra, todo lo envuelve. Ahora bien, hay que darse cuenta en primer lugar, que no se puede hacinar la neblina en sacos; hay que ir fuera, hay que mantener su lámpada encendida, andar con prudencia esperando que un fuerte viento de la gracia disipe la neblina, y siempre orientarse hacia las alturas.

El hundimiento del hombre en otra esperanza que no es la de Cristo, ni la que transmitieron los Apóstoles, la especulación sin referencia fundamental y empeñante a la Revelación o sea a la Encarnación del Verbo eterno y a la acción redentora del Hombre-Dios y a su mensaje vivido dado oralmente a los hombres, conducieron de una cosa a otra el pensamiento teológico y la vida espiritual de muchos hasta una quiebra interna, consciente o inconsciente, destacándolos de la Revelación y del Misterio transcendente de la Iglesia. No se habla aquí de los actos exteriores de los hombres; se habla de la manifestación de su pensamiento y de su enseñanza implícita o explícita.

No traería la menor utilidad real y edificante el procurar añadir además un itinerario desde san Agustín hasta Lutero, y desde Lutero, parándose en el doctor

Astruc ([340]) y en la selva de los críticos modernos protestantes y católicos, hasta Bultmann y los críticos de nuestros días, para que se explique por referencias y análisis nuevos, el desenlace de cierta crítica historicista, de un probabilismo sin límites y de un relativismo existencial, en el pensamiento teológico y la sensibilidad cristiana.

El joven sólo ha de parar la mirada en algunos casos, entre el gran número de casos que le asaltan de todas partes.

1.– Hemos visto (página 283) que Rahner considera que la enseñanza de san Pablo y de san Juan alteró la "cristología de la elevación" inicial, transformándola en doctrina de la Encarnación del Verbo-Hijo preexistente.

En el mismo libro, Rahner escribe que la cristología de san Pablo y de san Juan es una "teología", o sea una reflexión hecha después de la Resurrección, sobre la conciencia que Jesucristo histórico tenía de sí mismo. Añade:

> "Sin embargo, una cristología sistemática hodierna no puede tener su punto de partida natural en esta comprensión teológica de Jesucristo; esto vale,

---

([340]) JEAN ASTRUC (1684-1766), médico cardiólogo de Luis XIV, fue la primera persona famosa que afirmó la existencia de varias fuentes del Pentateuco. Se considera su obra como el punto de partida de los ataques contra la autenticidad del Pentateuco.

en el fondo, para las afirmaciones cristológicas de la Escritura, más antiguas, prepaulinas". [341]

Consiguientemente, tendriamos una seria documentación escrituraria más antigua, previa a san Pablo, que sería más auténtica y que habría sido alterada por las reflexiones, piadosas, de san Juan y de san Pablo hechas después de la Resurrección y esta cristología de san Pablo y de san Juan no puede ser la base de una teología sobre Cristo, de una cristología hodierna. Pero hasta la cristología actual no puede tener como base ni como punto de partida esta supuesta cristología auténtica prepaulina, si quiere alcanzar la verdadera realidad de Cristo y de su mensaje.

Antes de meditar sobre este cuadro doctrinal de Rahner, es conveniente parar la mirada en otras consideraciones presentadas por E.R. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, en el "Gran Comentario bíblico":

a) –"Se puede ver el interés ontológico de la Iglesia posterior en la contradicción entre la confesión de fe de Pablo 'Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo' (2 Cor. 5,19) y la confesión proclamada a Nicea sobre Jesucristo 'Dios verdadero nacido del Dios verdadero; Engendrado, no creado; consubstancial con el Padre' ". [342]

---

(341) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 4, col. 194.

(342) E.R. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Grande Commentario biblico,* p. 1836, col. 2.

Y sigue el "Comentario":

b) –"La confesión de Pablo afirma a los hombres que Dios estaba entre ellos en Jesús; la confesión de Nicea asegura a los hombres que Jesús era Dios. Una afirmación, después de todo, lleva a otra – pero de una a otra hay evolución de doctrina". ([342])

Según el "Comentario", hubiera contradicción entre la cristología de san Pablo y el Concilio de Nicea; esto es entre la concepción de san Pablo, según la cual Cristo no sería Dios, sino Dios estaría presente en él, y la concepción del Concilio de Nicea, según la cual Cristo era Dios engendrado, no creado, consubstancial con el Padre.

Según Rahner, al contrario, la concepción de san Pablo como la de san Juan sería en contradicción con la cristología "original" (?), convertida en el Nuevo Testamento, en doctrina enunciada más tarde por el Concilio de Nicea, es decir la doctrina del Hijo-Logos preexistente.

Los dos, Rahner y el "Comentario", a pesar de la diferencia de parecer sobre la cristología de san Pablo, coinciden en su perspectiva: Cristo no era Dios, luego la Anunciación es una leyenda nacida de la piedad, después de la Resurrección, según la corriente que deformó la verdad y desembocó finalmente en el Credo del Concilio de Nicea.

En primer lugar, el joven procurará hallar los documentos y testigos de esta cristología prepaulina que resultaría alterada en el cuadro del Nuevo Testamento;

esta alteración, después de nacer en la Iglesia, se habría cristalizado en los Concilios de Nicea y de Calcedonia, habría atraversado los siglos y llegado hasta nosotros. Después, el joven se percataría de la barbaridad de las proposiciones, se sentiría profundamente afligido pues se daría cuenta de la ausencia total de base en ese lenguaje y en todos estos razonamientos.

¿Donde se encuentra la cristología anterior a san Pablo y a san Juan? ¿Qué significa la expresión "en el cuadro del Nuevo Testamento"? ¿Quién demostró que la predicación original traiciona, transforma, altera, "adelanta" la autoconciencia y la autorevelación de Cristo?

Unos hombres cada domingo rezan el Credo, como podemos suponerlo, durante la Santa Misa y lo rechazan de modos múltiples, sobre todo en el punto capital de la Redención: la Encarnación del Verbo eterno de Dios ¿qué queda de la noción de Iglesia para ellos?

¿Para qué sirven el hablar y el volver a la Resurrección con insistencia continua? Este Resucitado ¿quién sería según esta cristología nueva, como la de Rahner y del "Comentario"? Sería aquel hombre que, gracias a su desarrollo y su ascensión espiritual hubiera avanzado para recibir la "autocomunicación" de Dios que se acercaba a él. No sería el Hombre-Dios de la enseñanza de la Iglesia. La Iglesia no sería la continuación de la obra redentora de Dios. Sólo sería una palestra de enfrentamiento, de investigación, sin el inmutable "lastre" doctrinal del Misterio de la Redención.

Pero, para muchos, lo más importante es derribar la Encarnación en las conciencias, en la esperanza y en el culto.

Por eso, el más absoluto silencio ha caído sobre el Misterio de la Santa Virgen Madre de Dios. Ninguna exageración de pietismo simplicista popular, y ninguna referencia o invocación a Ella, mecánica, formalista y puramente intelectual podrían justificar tal obstrucción y tal falta de lógica frente a los datos reales de la Escritura y de la Tradición.

Esta mentalidad historicista ha deteriorado todos los términos; por ejemplo el término de antropología, absolutamente inocente y positivo, se ha vuelto canal de desviación. No es en balde ni por costumbre que el Crucifijo es la mayor señal externa de la Iglesia. El entero Misterio de la Redención se funda exactamente en el hecho que el Hijo eterno de Dios también se hizo Hijo del hombre. La antropología en el sentido de la Encarnación del Verbo de Dios, constituye una base, pudiéramos decir un lugar teológico, para la especulación teológica y la comprensión de los textos y de la Tradición. Pero la hermenéutica historicista existencial no utiliza ni propone la teología antropológica o la antropología teológica en este sentido. Mediante innumerables rodeos lingüísticos, se implanta en la conciencia y en el pensamiento el concepto de una teología fundada en un principio según el cual Cristo sería un hombre elevado hasta la proximidad ("vecindad absoluta") de Dios. El Hijo de Dios sería aquel hombre que recibió plenamente la Palabra

divina y esta imagen, según muchos, ya es demasiado engrandecida.

El joven pensará ciertamente que tenemos que referirnos a la vida de Cristo tal como el Nuevo Testamento nos la transmitió, a pesar de las alteraciones que la teología controversista descubre en él; considerará cómo los doctores trataron a Cristo y comprenderá cómo se le tratan hoy todavía. ¿Cómo se explican de otro modo estas hipótesis que unos "teólogos" emiten?

Los testigos oculares hubieran "interpretado" la realidad y el mensaje de Cristo, como san Mateo, por táctica – llamémosla sagrada – y dos mil años más tarde, gracias a la llave mágica de la crítica histórica y "la historia de las formas", seríamos capaces de descubrir las intenciones de san Mateo o de san Lucas, o de san Marcos, y también de san Pablo y de san Juan; y además de descubrir cuales serían las palabras auténticas históricamente, cuales palabras se usarían por motivos de predicación. Y cuando se dice "palabras de predicación" esto siempre significa, según este filón exegético, alteración del mensaje originario.

Pues, según cierta rama de la crítica, jamás se predicará sin alterar; se altera cualquier realidad por añadidos de fe o de piedad personal, o por el deseo de imprimir en las conciencias cierta acepción personal del mensaje inicial.

Todas las palabras-claves serían añadidas y escritas a posteriori. Hechos-claves de la narración evangélica se

habrían inventado totalmente para probar enseñanzas abstractas o acepciones personales, nacidas de la fe o de la polémica apologética. Así muchas veces, algunos se arrogaron la calidad de peritos en estilos y géneros literarios, y se creyeron capaces de sacar a luz todos los mecanismos psicológicos e intelectuales de todos los personajes que fueron los grandes testigos y los grandes Apóstoles de Cristo.

Se juzgan todas las palabras – por ejemplo las de la Santa Cena – todas las confesiones, todos los grandes acontecimientos – por ejemplo la Anunciación – como si fueran escritos añadidos tardíamente, como si se les hubieran escrito con pías intenciones las cuales intenciones sin embargo hubieran alterado la realidad originaria. De la crítica histórica ha nacido una rama especial, podemos decir, de la controversia formal de toda afirmación o hecho de la Revelación, tanto del mensaje como de la historia de Cristo y de la Iglesia, en la que cabe, implícita o explícitamente, el mensaje de la esperanza de vida eterna; esperanza que transcende todas las esperas temporales de la historia.

2. – Unos postulados hermenéuticos encierran el aniquilamiento de la noción de verdad, de la noción de lógica, de la noción de palabra y de la noción de evolución real en la historia de los hombres. Unos postulados llevan al hombre hacia un estado del pensar y del sentir que se puede llamar estado de perpetua inestabilidad existencial. Pues el hombre, en su amor por la Verdad eterna, se desarrolla y se ensancha indefinida-

mente a medida que aumenta su estabilidad interior. Esta es una estabilidad de conocimiento y de criterio, por la cual queda el hombre en armonía siempre más grande con las verdades reveladas, y también con el orden íntimo del cosmos.

En los postulados de los que hablamos aquí cabe la destrucción de cualquier estabilidad de criterio y de cualquier responsabilidad frente al conocimiento de la verdad revelada por Dios, y de cualquier conocimiento que también Dios otorga mediante el orden natural de las cosas.

La mentalidad historicista existencial ha creado, mediante la actividad y los problemas de la hermenéutica, una inclinación de la voluntad y también una inclinación intelectual a la inestabilidad y a la incertidumbre, que, a veces domina y casi se vuelve en una especie de complacencia intelectual fija: el no tener un método, ni una referencia, ni un conocimiento estables, por consiguiente ni un criterio inmutable de verdad revelada.

En el "Diccionario de teología bíblica" se lee esta conclusión del artículo sobre Jesucristo de Xavier Léon-Dufour:

> "Los modos de presentar el misterio de Jesús de Nazaret que se hizo Señor y Cristo, no pueden reducirse a un sistema único. – Después del Nuevo Testamento, la hermenéutica sigue su movimiento; por ejemplo, llega a hablar de "conciencia" de Jesús,

de "naturaleza" y de persona, sin pretender fijar para siempre la interpretación; hoy en día, todavía, tiene que practicarse en las varias culturas en las que se expresa la fe en Jesucristo". [343]

Este postulado dice en primer lugar que la comprensión del significado de "conciencia" de Jesús, tiene que ser siempre incierta y tenemos que esperar siempre una nueva interpretación. Ahora bien, interpretación no quiere decir expresión, ilustración de un concepto o de una idea. Si una interpretación tiene que modificarse, eso significa que la primera ya no es válida. Según ese postulado, esta hermenéutica tiene que practicarse en varios ambientes, en los que, como dice el autor, se expresa la fe en Jesucristo. Pero en el seno de estas varias culturas, ¿qué tiene que hacer la hermenéutica? ¿Por qué depende la interpretación de la cultura del ambiente? El usar medios lingüísticos y datos locales para que se entiendan las personas entre sí no es un problema de hermenéutica ni de interpretación nueva. Hay que transmitir por todas partes la misma interpretación, utilizando medios y formas diversas, según la necesidad.

El postulado, tal como se formula, no puede significar otra cosa que esto: la hermenéutica tiene que dar interpretaciones siempre nuevas, según las culturas. Esto es, como si fuera la interpretación el instrumento que ha

---

(343) XAVIER LEON-DUFOUR, S.J. (nacido en 1912), *Dizionario di Teologia biblica,* ed. Marietti, Torino 1971, col. 464-465.

de tocar las músicas locales. No se trata del esfuerzo para poner al alcance de todos la gran e inmutable Verdad, pues en tal caso la interpretación sería inmutable, a pesar de las expresiones más o menos relativas, sólo se trata de encontrar los medios lingüísticos, los paralelismos y los ejemplos para transmitir esta misma y única interpretación, en el seno de las varias culturas.

Una interpretación más completa de la Verdad de Cristo significaría que se habría completado en un determinado aspecto e ilustraría la estabilidad del conocimiento. Pero el decir: "no se debe jamás pretender fijar la interpretación" es engañarse y jugar de esa manera con las palabras.

El problema resulta mucho más grave de lo que se pueda pensar al principio, porque, en nombre de la perpetua interpretación, la referencia estable de la Revelación y la universalidad de una comprensión fundamental está abolida. La hermenéutica, según esta tendencia, se vuelve en "problemática del entendimiento". Así, ya no se trataría más de interpretar realidades, pues según estos postulados ya no habría realidad estable que interpretar. Por consiguiente, sólo se trataría de una adaptación perpetua a situaciones y datos culturales movedizos.

Así es como se explica la utilización abusiva de una palabra sencilla y sana, que se ha vuelto palabra-clave de cualquier controversia sobre las certezas reveladas y las certezas verdaderamente teológicas: el kerigma, *κήρυγμα*.

El kerigma se opone como antimateria a la verdad estable humanamente formulada: el dogma. Así se explica el Padre Piet Smulders a propósito de la doctrina sobre Jesucristo tal como está formulada en los dogmas de los Concilios de Nicea, de Efeso, de Calcedonia y de Constantinopla III:

> "No sólo los católicos romanos y las Iglesias orientales ortodoxas aceptan estas definiciones, sino también la mayor parte de las Iglesias de la Reforma. "Una persona en dos naturalezas" – así es como, profesan continuamente según una síntesis sumaria de la doctrina del Concilio de Calcedonia: lo mismo en la enseñanza de cada día a los fieles. Sin embargo, el problema y el escándalo de la distancia entre kerigma y dogma nos atormenta más dolorosamente en este punto que en otros". (344)

Según el P. Smulders, y por cierto según muchos otros, se verificaría una distancia "escandalosa" entre kerigma y dogma. Tales afirmaciones tan decisivas hacen saltar muchas preguntas nuevas en nuestro joven, en su busca patética de la verdad.

El kerigma que significa proclamación, y por extensión predicación, aquí sería el contenido de la fe o más bien el contenido doctrinal, o meramente la doctrina proclamada por los Apóstoles inmediatamente después

---

(344) PIET SMULDERS, S.J. (nacido en 1911, profesor de dógmatica y de historia de la Iglesia en la Escuela Superior de Teología Católica de Amsterdam), *Mysterium salutis*, t. 5. p. 493.

del día de Pentecostés. ¿Dónde estaría escrita íntegramente sin omisión ni añadidura, esta doctrina proclamada, o sea este kerigma?

Pues hubiera que encontrar esta proclamación escrita tal cual, o sea este kerigma apostólico tal cual, para que podamos cotejarlo con el dogma cristológico de los Concilios. Los testigos de la doctrina entregada por Cristo a los Apóstoles, sólo son el Nuevo Testamento y la Tradición oral y de vida de la Iglesia.

Luego, en primer lugar, habría que admitir que el Nuevo Testamento no es la proclamación apostólica, que en él caben graves alteraciones de la doctrina concerniente a la identidad de Cristo proclamada por los Apóstoles, y que esta doctrina cristológica del Nuevo Testamento, como ya lo hemos dicho más arriba a propósito de los escritos de Rahner, hubiera conducido a la formulación solemne de esta alteración cristológica, como dogmas de fe de la Iglesia.

Es también cuanto Smulders sostiene, después de su afirmación sobre el escándalo de la oposición entre kerigma y dogma. Afirma dudar de forma muy especial que en la Iglesia "post-apostólica aún valiese la cristología de la elevación", la cristología según la cual el hombre naturalmente nacido se hubiera elevado hasta el "encuentro" con Dios. Al mismo tiempo, se pregunta si esta "buena" cristología de la elevación de los Apóstoles, no había tomado en tiempos de la predicación postapostólica una "forma subdesarrollada que los razonamientos

de Pablo y de Juan habían adelantado más tarde" [345]. Esto significa que en todos estos casos, la doctrina de la elevación habría sido la de los Apóstoles del primer tiempo, porque, según estas teorías, los Apóstoles del tiempo segundo, o sea san Pablo y san Juan, habrían alterado la cristología de los Apóstoles del primer tiempo.

Entonces, se dirá el joven:

– Si san Pablo y san Juan ya expresan la predicación postapostólica, la cual habría abandonado la "cristología de la elevación", ¿no sería necesario concluir que hay una escisión, una desviación entre los Apóstoles? y además, ¿concluir que la predicación de los Apóstoles se habría perdido en cuanto tal? ¿No sería necesario concluir que la Iglesia, desde el Nuevo Testamento, no sólo camina a través de perturbaciones internas y externas, sino también en una pista doctrinal equivocada, acerca de un tema fundamental que atañe a los propios cimientos, es decir la identidad de su fundador?

Concluye Smulders su estudio advirtiendo que después del tercer concilio de Constantinopla (680-681) no se verificó un desarrollo en la cristología. Hubo una calma durante siglos que "puede significar" que los concilios antiguos fijaron un cuadro al pensamiento cristológico, en el cual, sin gran cansancio se pudieron evitar las desviaciones y suprimir los errores". [346]

---

(345) PIET SMULDERS, *Mysterium salutis,* t. 5, p. 496.

Pero Smulders, inmediatamente después de advertir esta larga calma doctrinal en la Iglesia en este punto, emite un pensamiento que, si correspondiese a la verdad, expresaría una realidad tremenda, porque la Iglesia sería un engaño secular. Dice:

> "Esta calma (calma secular cristológica en la Iglesia) también tiene algo que suscita preocupaciones. ¿Hubiera sido posible (esta calma) si la predicación y el pensamiento teológico hubieran verdaderamente insertado el misterio del hombre-Dios en el corazón de la fe? " (346)

¿Por qué nos preocuparía esta calma? Nos preocuparía sólo si esta calma expresara un entorpecimiento del pueblo cristiano, incluso teólogos, predicadores, pastores; o si expresase un comprometimiento secular de los teólogos y de los predicadores, que aunque no tuvieran fe en el sentido de la Encarnación, predicaran el dogma de Nicea; o si la predicación no hubiera puesto en el centro de la doctrina predicada el "Misterio del hombre-Dios" y el pueblo por consiguiente hubiera vivido sin preocupación cristológica. Si no, ¿por qué nos preocuparía esta calma? Sólo si expresase una larga situación falsa, una herida profunda de muy larga duración de la Iglesia, podría provocar preocupación a los despertados de un tiempo posterior.

Smulders hace una pregunta en la que cabe una respuesta tanto a propósito de la calma como a propósito

---

(346) PIET SMULDERS, *Mysterium salutis,* t. 5, p. 595.

de la cristología en general. Según Smulders, la calma no hubiera sido posible en la Iglesia si los teólogos y predicadores hubieran enseñado una doctrina que hubiera contradicho la de los concilios; no hubiera sido posible la calma si la predicación y la teología se hubieran opuesto a la doctrina solemne del Magisterio. Además, este contraste se hubiera verificado si la verdadera doctrina sobre el "Misterio del hombre-Dios" se hubiera colocado en el centro de la predicación sobre la fe, "en el corazón de la fe". La calma pues, durante largos siglos desde el tercer Concilio de Constantinopla hasta el "despertar" actual de los tiempos recientes sería debida al hecho que todos se hubieran sometido al mismo error, a la "falsa" doctrina de la Encarnación.

Por eso, estas preguntas que Smulders hace, significan, de todos modos, dos cosas: en primer lugar, durante aquel largo período, la Iglesia habría vivido prácticamente el dogma de la Encarnación sea mediante un monofisismo, sea mediante un nestorianismo, porque – según lo que de esto resulta – el dogma de la Encarnación sería en el fondo inconcebible e imposible de vivir. En segundo lugar, el "Misterio del hombre-Dios no hubiera sido ensertado verdaderamente" como fundamento de la doctrina de la fe predicada; este hecho, esta ausencia tanto en el dogma como en la predicación de la Iglesia de la "verdadera" doctrina sobre Cristo, hubiera mantenido la calma. Luego, la verdadera doctrina del Misterio del hombre-Dios, "ahogada" por el Magisterio, los teólogos y los predicadores durante largos siglos, sería la

doctrina de la elevación y no la doctrina del dogma de la Encarnación.

Probablemente para explicar el despertar, Smulders empalma en conclusión:

> "El mundo helenístico y el mundo bizantino de los principios, en los cuales el dogma cristológico alcanzó su forma, se desvanecieron desde hace siglos; sus concepciones y conceptos, sus categorías y esquemas mentales ya son extraños a la humanidad". ([347])

* * *

Estupefacto ante todas las afirmaciones de estos teólogos, así tomará nota el joven de todo cuanto ha advertido:

a) Según la crítica histórica y la teología que se funda en ella, la Iglesia desde el tiempo de san Pablo, sigue viviendo en un error capital: el misterio de la Anunciación y luego de la Encarnación del Verbo de Dios.

b) La fe entera, que se define teniendo como base el misterio de la Anunciación, desde Nicea hasta el año de 1950, o sea hasta la proclamación del dogma de la Asunción, se hubiera fundado, se hubiera desarrollado y hubiera vivido en una creencia errada: la cristología de la Encarnación.

([347]) PIET SMULDERS, *Mysterium salutis,* t. 5, p. 595.

c) Ahora, se predica la posibilidad que tiene la Iglesia de conservar los términos de la fe, dándoles sin embargo poco a poco un contenido nuevo, una cristología absolutamente contraria. A saber: dar el nombre "Encarnación" a la doctrina de la elevación de un hombre hacia una culminación en la que se verificaría un encuentro con un Dios "que desciende" para que éste se comunique a Sí mismo; dar el nombre de cristología a la teología de la elevación del hombre; llamar Hijo de Dios al hombre perfeccionado, al hombre "humanizado", según Küng ([348]); llamar Iglesia de Dios a la asociación de los hombres bajo la inspiración del hombre perfectamente humanizado. Y discurrir por este estilo acerca de toda noción, toda experiencia y toda revelación.

d) No existiría ningún documento bastante objetivo que hubiera podido transmitir a la Iglesia de los tiempos de san Pablo y de san Juan, las bases fundamentales de la realidad y del mensaje de Cristo, porque una predicación de los tiempos de san Pedro ya hubiera sido alterada por la predicación de los mismos tiempos de san Pedro, puesto que los escritos de san Pablo y de san Juan ya llevan las consecuencias de esta alteración.

e) Dado que san Mateo, que pertenecía a los Doce, hubiera relatado hechos y palabras sin correspondencia con la realidad, no tendríamos nosotros el testimonio integral de ningún testigo ocular.

([348]) HANS KÜNG, *Incarnazione di Dio,* p. 604.

f) Los Padres de los primeros siglos, por ejemplo san Ireneo ([349]), no hubieran llegado a conocer verdaderamente la lengua de los LXX, ni el hebreo tampoco, por cierto, puesto que todos hubieran visto y leído en Isaías 7,14, el anuncio de la Anunciación. San Ireneo, en especial, habría cometido un gran disparate al afirmar tan firme y claramente:

> "Dios fue el que se hizo hombre, y el Señor en persona nos salvó, él nos dió la señal de la Virgen (Isaías 7,14). Por eso no es verídica la interpretación de algunos que se atreven a traducir así la Escritura: 'he aquí, una doncella llevará en su seno y parirá un hijo'. Pués, los Apóstoles, que son anteriores a estos, concuerdan con la versión de la que estamos hablando, es decir de los LXX, y nuestra versión concuerda con la de los Apóstoles. Pedro y Juan, Mateo y Pablo, y también los otros y sus discípulos anunciaron todas las cosas profetizadas en el mismo modo que cabe en la versión de los antiguos (los LXX)". ([350])

g) La idea de preexistencia de la entidad eterna (Verbo de Dios) según san Pablo y san Juan, y también en la Epístola a los Hebreos no provendría de Cristo. En primer lugar, porque todas las palabras de Cristo sobre su

---

([349]) SMULDERS critica a San Ireneo porque éste condenó la "cristología de la elevación" de los ebionitas (*Mysterium salutis*, t. 5, p. 498).

([350]) SAN IRENEO, *Contro le eresie*, libro III, 21,1 - 21,3.

preexistencia serían el resultado de una reflexión teológica posterior y Cristo no las pronunciaría verdaderamente; y porque, por otra parte, no tendría importancia saber si Cristo ha proclamado algún título cristológico. ([351])

No podría fundarse una cristología actual en la teología de san Pablo y de san Juan, ni siquiera – como dice Rahner claramente – en la cristología anterior a san Pablo (cuya documentación no poseemos, salvo interpretaciones hodiernas arbitrarias que podrían exponerse, sobre unos textos de san Pablo mismo, de san Juan mismo, de los Hechos de los Apóstoles y en general del entero Nuevo Testamento mismo).

i) Estas consideraciones no están aisladas en unos escritos de una, dos o tres o cuatro o cinco personas. Es el tenor de los escritos de un gran número de autores, de profesores, de docentes y hasta de pastores; a veces este tenor va más allá de las fronteras y de los límites de doctrina, de historia y de lógica, con más o menos claridad en la expresión o en los conceptos. Se trata de una disgregación no sólo cristológica sino también y necesariamente eclesiológica. Si Cristo es hombre y sólo hombre, la Iglesia sólo es humana. La identidad de Cristo es la base de toda teología verídica para el cristianismo.

Este largo error de la Iglesia acerca de la identidad de Cristo, de la verdadera proclamación de la doctrina y

---

([351]) Cf. *Mysterium salutis*, pp. 298 y 313.

acerca de la realidad de la Iglesia misma, lo manifestaría particularmente la aparición en el principio de nuestro siglo, de la flor de la crítica que las obras de Dibelius, de Bultmann, de Schmidt y de Bertram presentan (352). Es la teoría del "método de la historia de las formas" (Formgeschichtliche Methode). Ha llegado el tiempo del gran mito: el mito de la desmitización.

* * *

La teoría de "la historia de las formas" presenta arquetipos de formas literarias como categorías con las cuales todos los escritos del Nuevo Testamento tienen que relacionarse, teniendo como base la crítica histórica más mecánica. Esta teoría es un invento que, independientemente del papel que desempeñó en el seno de la Iglesia y del cristianismo en general, no corresponde en sí a una ley o a una experiencia general de las ciencias humanas. Tampoco corresponde a lo que el hombre puede concebir seriamente como nociones y principios de Ciencia en general.

En toda cosa cabe una verdad, o más bien toda cosa corresponde en cualquier lado, por muy relativo que sea, a una realidad. A propósito del "método de la historia de

---

(352) MARTIN DIBELIUS (1883-1947), RUDOLF BULTMANN, KARL LUDWIG SCHMIDT y GEORG BERTRAM, cada uno por su parte, presentaron con publicaciones entre 1919 y 1922 en Alemania el "método de la historia de las formas".

las formas", podemos decir sin temer de equivocarse que este es el caso de citar el apotegma de un mártir:

"Vosotros hombres, en nombre de mis pequeñas oscuridades queréis ahogar mi gran verdad, y en nombre de vuestras lucecitas queréis velar vuestras grandes tinieblas".

La crítica por el "método de la historia de las formas" es una vía falsa de vuelta al pasado y de "reconstitución histórica" en lo que atañe a los hechos y textos a los que se dedicó, y en lo que atañe a la experiencia real de los hombres acerca de información, de transmisión de cosas vistas y oídas.

Sobre todo es una gran ilusión desde el punto de vista del conocimiento objetivo del pasado. El gran error es el proseguir un espejismo: "penetrar el tiempo y captar el pasado con una objetividad absoluta". Es la muerte de la objetividad otorgada por el Creador al hombre. Esto vale para todo el campo de la vida, de la experiencia y de la sabiduría humanas.

La crítica teniendo como base las formas literarias del Nuevo Testamento, no evidenció más ciertas diferencias entre textos y ciertos "blancos" que no se explican fácilmente en el Nuevo Testamento, que lo hicieron los primeros Padres y todos los Doctores de la Iglesia, advirtiéndolo, conociéndolo y viviéndolo profundamente.

La única diferencia es el clima intelectual y espiritual en el que se dedican a explicar – cueste lo que cueste,

mediante referencias y paralelismos arbitrarios – los puntos oscuros y las diferencias entre estilos, formas, palabras, órdenes de narración de los hechos. Se dedican a ello con la ilusión aún más profunda de creer que el "crítico actual" puede ser más objetivo que los autores del Nuevo Testamento y más objetivo que los pastores de la Iglesia de los primeros tiempos, los cuales pastores recibían y transmitían por vía oral y de vida, el mensaje global de la Persona y de la enseñanza de Cristo. Esta ilusión se verifica aun en las personas de muy buena fe, a causa de la historicización de la mentalidad, y por consiguiente de los criterios.

Podrá preguntar el joven a un discípulo y maestro fervoroso de la crítica histórica del "método de la historia de las formas":

– ¿Cuáles son los criterios que permiten cerciorarse de la objetividad absoluta de una de las múltiples historias de la Revolución francesa o del "Risorgimento", dados los "añadidos", "omisiones" y relatos comunes de todos los libros de historia?

– ¿Cómo cerciorarse de la objetividad de las exposiciones sobre hechos mucho más recientes, como la historia de la Revolución rusa de octubre de 1917 y sus consecuencias? ¿Según qué criterios se puede encontrar el libro de verdad objetiva?

– ¿Cuál es el criterio para encontrar la verdad objetiva de hechos aún más recientes, como la historia del Concilio Vaticano II? Para que perciba yo el verda-

dero "Hecho conciliar" ¿cuál es el criterio que me permita elegir entre el espíritu de los textos de Karl Rahner y el espíritu de los textos de Hans Urs von Balthasar?

Podría el joven alargar indefinidamente la lista de sus preguntas sin que el crítico discípulo de la "Formgeschichtliche Methode" le diese una respuesta.

No conviene aquí tratar extensamente el gran tema de la objetividad del conocimiento y de la información. Pero, apenas salimos del "encantamiento" de los paralelismos, de las precisiones a priori de una o de dos fuentes, cuando advertimos el ahogamiento de la gran verdad en nombre de las pequeñas oscuridades y de los "vacíos", sin explicación inmediata ni práctica. El joven también comprenderá que seguir los múltiples senderos que ya están abiertos y que cada día elucubraciones exegéticas de toda índole siguen abriendo, es perder la vía regia del estudio, de la comparación de los textos con la vida profunda del hombre, es perder el verdadero rostro y mensaje de Cristo; o sea, es perder la verdadera Historia.

Así se dará cuenta del verdadero fondo y del verdadero aspecto del problema del conocimiento de la verdad histórica. Se dará cuenta del cómo y del por qué la Iglesia, a pesar de las contradicciones aparentemente insolubles según la razón ordinaria y a pesar de la estrechez, a veces afligente de algunos entre sus hijos, ha podido captar en su totalidad, y por las mejores

inteligencias de la humanidad, la realidad histórica y el misterio histórico de Cristo, mediante la realidad histórica y el misterio histórico del Nuevo Testamento y de la Tradición.

También advertirá que desde el principio la Iglesia pudo entender esta realidad profunda en medio de crisis perpetuas de todos los pueblos y también en el propio seno.

El joven entenderá los criterios y el método del verdadero pensamiento y de la verdadera conciencia científica. Entonces comprenderá muchas cosas sencillas, profundas y grandes:

– Entenderá que ninguno de nuestros actuales críticos sabios podrá ser testigo más objetivo y verídico que san Mateo, san Lucas, san Marcos, san Juan, san Pablo, ni relator y continuador del mensaje apostólico más objetivo que los Padres apostólicos que recibieron y continuaron la Tradición nacida del ser y verbo propios de Cristo.

– También comprenderá cuán sencillo es el no hacer distinción artificial entre Nuevo Testamento - documento histórico y Nuevo Testamento - documento religioso. Pues, precisamente, ser sumamente religioso es el carácter luminoso del testimonio apostólico, directo e indirecto, porque es profundamente histórico y sumamente histórico y luego profundamente religioso.

– Entenderá que la objetividad de los hechos concernientes al hombre y a Dios jamás es neutra, porque jamás

la verdad es neutra. Siempre es de Dios. Sin Dios, ninguna realidad de las relaciones entre el hombre y Dios puede entenderse ni transmitirse objetivamente.

– Entenderá que la referencia a la "comunidad primitiva" anónima, a propósito del testimonio y del mensaje de la significación más alta para la redención del hombre que yace en su relatividad temporal, es un disparate. Esto es quebrantar el orden lógico de las cosas, desfigurar la realidad más elemental de las relaciones del espíritu y del verbo, tanto más que se trata de un ser único: Cristo.

– Entenderá que es malsano despedazar y reajustar los textos, querer hallar fuentes que sean diferentes a todo coste, con tal que la fuente no sea aquél a quien Cristo envió como Apóstol, ni aquél a quien el Apóstol transmitió la inmensa experiencia de aceptar total y ontológicamente a Cristo.

– Entenderá que las diferencias entre los relatos no pueden alterar la historicidad y la veracidad sagradas del Nuevo Testamento. En todos estos casos, recordará las palabras de san Pedro a propósito de los escritos de san Pablo:

> "... según nuestro amado hermano Pablo os escribió conforme a la sabiduría que a él le fue concedida – enseña en todas sus epístolas, en las cuales hay algunos puntos de difícil inteligencia, que hombres indoctos e inconstantes pervierten, no

menos que las demás Escrituras, para su propia perdición". ([353])

Entenderá que es profundamente triste ver hasta qué punto se puede llegar, con tal que el testimonio de la preexistencia de la divinidad de Cristo esté invalidada como por ejemplo la invención de Bultmann a propósito del Prólogo del Evangelio de san Juan, el cual Prólogo llamó "himno gnóstico proveniente de los círculos del Bautista" ([354]); o como Schnackenburg que acepta cualquier solución con tal que el autor no sea san Juan. El joven aprenderá cómo se puede llegar a pretender como Schnackenburg, que el Prólogo de san Juan sea "un himno que cantaba la comunidad" que el Evangelista acogió y adaptó en su Evangelio. ([355])

– Comprenderá que el clima espiritual e intelectual que crea esa negación pertinaz de toda afirmación importante y de todo hecho milagroso del Evangelio, como muchas veces lo hace Bultmann, clima pesado lleno de dudas y de sospechas, demuestra inmediatamente que el espíritu y el método de crítica, de análisis y de explicación no provienen de Dios.

([353]) *2 Pedro.* 3,15-16.

([354]) RUDOLF BULTMANN, citado por RUDOLF SCHNACKENBURG, *Commentario teologico del Nuovo Testamento - Il Vangelo di Giovanni, Ia Parte,* ed. Paideia, Brescia 1973, p. 287.

([355]) Cf. RUDOLF SCHNACKENBURG, *Commentario teologico del Nuovo Testamento - Il Vangelo di Giovanni, Ia Parte,* p. 289.

– Entenderá que lo que la Iglesia llama Tradición, esta fuente y vía de información verdadera sobre la realidad de Cristo y sobre el mensaje de Cristo, es una realidad histórica y no un invento.

– Entenderá que ningún método como el de la "historia de las formas" o como el de "la historia de las tradiciones" y de "la historia de las redacciones" no podrá confirmar ni infirmar un testimonio. Entenderá por qué la prueba más perfecta de verdadero testimonio no puede venir del exterior, sino de los testimonios mismos. Cuando la prueba es inmanente al testimonio, ninguna comparación, ninguna confrontación pueden alterar su veracidad transcendente. La verdad inmanente al testimonio es la que juzga los medios e instrumentos de investigación. Los medios e instrumentos de investigación no son los que juzgan la transcendencia del testimonio.

La disgregación pluralista

La larga historicización de los criterios fundamentales y de la esperanza, la crítica histórica y todas sus ramificaciones como el "método de la historia de las formas", han conducido a la proliferación de una multitud de proposiciones, de postulados, de análisis con pretensiones teológicas y aun con pretensiones de renovación fundamental de las bases doctrinales del cristianismo. Esta investigación que lo pone todo en tela de juicio queda sin fin. Si decidimos caminar argumento tras argumento, consideración tras consideración, afirmación tras afirmación y controversia tras controversia, nos internamos en la selva, por simulados senderos que trazaron manos misteriosas, por senderos ilusorios; cuando advertimos el descarrío ya estamos perdidos en lo más intricado de la jungla, sin que podamos volver al punto de partida, salvo un socorro superior.

Así fue como ocurrió y sigue ocurriendo esto a causa de la multitud de tendencias aparentemente particularistas, con vocablos diversos. Sin embargo, el arco, o sea el conjunto de estas tendencias sólo es la expresión de tres formas entrelazadas una con otra, bajo las cuales se manifiesta la orientación única de una gran parte de la teología

moderna. El arco de estas tendencias múltiples y aparentemente particularistas es la expresión de la conciencia histórica, de la hermenéutica moderna y de la referencia existencial.

Así fue como el mundo cristiano vió nacer estas denominaciones teológicas (356) sin relación con la Revelación ni con la verdadera vida:

– teología de la secularización
– teología antropológica
– teología de la liberación
– teología de la esperanza
– teología política
– teología de las realidades terrenas
– teología de la revolución
– teología del progreso y del desarrollo
– teología del trabajo
– teología de la ortopraxis
– teología de la cultura
– teología de la predicación
– teología del laicado
– teología de lo futuro

(356) Entre esas denominaciones, algunas, como varios otros vocablos que ahora se usan con profusión, pueden tener una significación realmente positiva. Pero muy a menudo – casi siempre ahora – el uso de los vocablos y de las denominaciones tiene como punto de partida y como orientación una mentalidad y una voluntad claramente naturalistas y anti-sobrenaturales.

– teología de abajo o ascendente
– teología de la representación
– teología de la muerte de Dios.

Las problemáticas que estos postulados, proposiciones y consideraciones presentan ya están fuera del campo y de las normas perennes de la teología. Pues, como ya lo hemos dicho al principio y los hemos señalado repetidas veces a lo largo de este libro (p. 12) el problema de la objetividad pura consiste en percibir las referencias fundamentales traídas por la Revelación y la lógica sagrada.

Si no hay una referencia fundamental perceptible y definible, traída por la Revelación en la inteligencia y la experiencia humana, y si no hay una lógica que exprese en el hombre un orden eterno de la Creación y que, por consiguiente, sea sagrada, cualquier problema de objetividad resulta anulado, y cualquier esfuerzo de conocimiento resulta vano. Luego, la teología es la ciencia de la Revelación recibida, y no tenemos otra Revelación sino la Revelación recibida.

De la primera comprobación, que hará el joven en una primera toma de contacto con todas esas "teologías", resulta que todas expresan implícita o explícitamente una tendencia siempre creciente de pluralismo transcendental, o sea de pluralismo que trastorna cualquier distinción y cualquier límite establecidos por criterios estables; esto vale tanto en lo que atañe al punto de partida de estas tendencias como en lo que

atañe a la orientación preestablecida por la voluntad, y también vale en lo que atañe a los términos, al lenguaje y al verbo interior.

No se trata de un pluralismo de expresiones o de medios de expresión, pluralismo de imágenes, paralelismos. Se trata del pluralismo total, como si cada hombre pudiera ser un punto de partida, y su pensamiento y voluntad pudieran ser absolutamente autónomos.

De muchos escritos, como por ejemplo de los de Karl Rahner, dimana tal pluralismo doctrinal que éste no permite en adelante alguna base objetiva para una teología cristiana fundada en la Revelación recibida. Los matices, todo lo que queda indefinido o indefinible, todo lo que queda desconocido, todas las elevaciones y creaciones libres del hombre no pueden justificar, en ningún modo, un pluralismo que aniquila toda noción de verdad universal desde el punto de vista del método y desde el punto de vista de la esencia; pluralismo que aniquila los fundamentos del entendimiento, en cuanto relación del individuo con Dios y relación del individuo con los demás individuos que forman la sociedad humana.

Nada, ninguna acepción, ni consideración puede aniquilar la noción y el hecho de la Revelación. Sin embargo, en muchas conciencias éste es el resultado. Y Karl Rahner, siempre intentando presentar como si fueran conciliables las cosas que son fundamentalmente inconciliables, así se expresa:

"La teología del futuro está marcada con el sello de un pluralismo notable y en adelante infranqueable de teologías, no obstante la única profesión de la única iglesia". ([357])

El pluralismo ya no es un mero concepto de distinción y de "coexistencia", ya no es una expresión de la incertidumbre de muchas acepciones sobre un mismo tema. Se ha vuelto nueva forma de espíritu y de sensibilidad: vivir sin referencia estable, sin intento ni posibilidad de discernimiento, sin exigencia íntima de armonía, lo que permite que se esfuerze – poco importan los motivos de este esfuerzo – en equilibrar, a propósito de cualquiera cosa, el sí y el no. Se llega a emitir proposiciones cuya aplicación simultánea es imposible e irreal.

Así es como Karl Rahner escribe en el mismo estudio las aserciones siguientes que, a pesar de la mejor voluntad del mundo y de la abertura intelectual más ancha y tolerante, son imposibles de coordinar:

"– La teología del futuro ha de ser una teología 'desmitificadora'.

– Hay que decir con toda franqueza que los enunciados de fe tradicionales son *inadecuados* en gran parte, por lo menos en lo que atañe a lo que es necesario *antes que nada:* el anuncio de la fe.

– Claro que permanecen – precisamente para la teología – un punto de partida y una norma. Pero si

---

([357]) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi,* t. 8, col. 345.

la teología quiere prestar servicio al anuncio, las formulaciones tradicionales de la fe *no pueden representar el punto de llegada* de la reflexión teológica".

Dicho esto, Rahner declara en el mismo texto:

"– Las formulaciones tradicionales de la fe, las declaraciones anteriores del magisterio eclesiástico que tienen fuerza de definiciones, seguirán siendo en lo sucesivo no sólo el punto de partida y la norma de la teología del anuncio, sino también su punto de llegada".

Y todavía en el mismo texto:

"– Una 'teología desmitificadora' entendida rectamente tendrá que darse cuenta que unas proposiciones como: "son tres personas en Dios" – "Dios envió a su hijo en el mundo" – "somos salvados por la sangre de Jesucristo" son lisa y llanamente incomprensibles para el hombre moderno, si quedan, como en el modo antiguo de la teología y del anuncio, el punto de partida y el punto de llegada del enunciado cristiano. Causan la misma impresión que la pura mitología en una religión del tiempo pasado.

– La teología desde siempre está "desmitificando", pero sólo hoy en día, es un deber que tiene que cumplirse con plena conciencia en una forma pluralista". [358]

---

(358) KARL RAHNER, *Le vie future della teologia* en *Bilancio della teologia del XX° secolo,* t. 3, pp. 577-579.

El pluralismo es un acontecimiento grave porque expresa, como acabamos de decirlo, una cosa completamente diferente de una santa modestia frente a la inmensidad de las cosas desconocidas. Es la negación formal de la Revelación, de todo contenido de orden moral y espiritual significado en el orden natural de la creación. Es la negación del orden interno del verbo del hombre. Este es el pluralismo transcendental que una gran parte de las tendencias teológicas hodiernas atestiguan.

El pluralismo es una calamidad universal que, en el ambiente intelectual, espiritual y moral del hombre, quita el discernimiento entre señal y hecho; y la palabra evoluciona sin hilo conductor común ni siquiera individual. El pluralismo, como doctrina, significa el despego total de Dios creador, luego del amor verdadero.

La pluralidad de las formas de la creación, la pluralidad de los movimientos manifiestan, para el espíritu libre, la unidad y la estabilidad del orden interno de lo creado. El pluralismo disuelve en la conciencia el vínculo único de las formas múltiples. Es la destrucción de la multiplicidad de las formas de vida, por la ausencia de punto de partida estable de verdad, y en particular, para el tiempo de la Iglesia, de verdad revelada. El pluralismo expresa el obstáculo de la rebeldía interna contra todo principio, todo ser y toda verdad superiores.

El pluralismo, en el campo de la actividad teológica, aunque no tiene intención consciente, desemboca en el trastorno de todo principio y de todo organismo de vida.

Antes que nada, falsea la noción profunda, a la vez humana y sobrehumana, de la Iglesia.

Al joven le bastará hechar una ojeada en ciertos escritos que ahora llenan las librerías y las bibliotecas, para que se dé cuenta de la inadecuación y de la contradicción que caracterizan todas las manifestaciones del pluralismo doctrinal. Con profunda aflicción se preguntará: ¿Quién habla, en este texto? ¿Un hombre que busca la verdad de Dios o un hombre que quiere destruir en las conciencias lo que recibieron los hombres de parte de Dios como verdad revelada, y también mediante el orden natural de las cosas? ¿De qué Iglesia habla? ¿De qué salvación habla? ¿De qué amor habla? ¿En nombre de qué Iglesia habla este hombre?

Karl Rahner, en sus "Nuevos Ensayos" habla de la Iglesia, de la teología y del Magisterio de la Iglesia. Dice él que existe una gran "diferencia entre el verdadero contenido de la fe en el sentido de la profesión de fe y la teología que lo expresa e interpreta". Específica:

> "Hoy, no se puede superar adecuadamente el pluralismo de la teología. Por eso, hay que tener en cuenta que en el porvenir, sólo muy pocas declaraciones doctrinales podrá emitir el magisterio. La unidad de la teología que hay que presuponer con este fin (el emitir declaraciones doctrinales) ya no existe". (359)

(359) KARL RAHNER, *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa,* en *Nuovi Saggi IV,* ed. Paoline, Roma 1973, p. 34.

A fin de que podamos darnos cuenta dónde desemboca el pensamiento y la sensibilidad pluralistas en la teología actual, nos basta saber que algunos pretenden que para salvar el "contenido de la fe", hay que predicar el cristianismo sin comenzar con Jesucristo:

1. "Si el curso fundamental (sobre la fe), se concentrase de manera limitada en Jesucristo, viendo en él la clave y la solución de todos los problemas existenciales, y la justificación total de la fe, nos ofrecería una concepción demasiado simple. Es equivocado contentarse con predicar a Jesucristo y creer que todos los problemas se resolven así. Todavía hoy, Jesucristo queda un problema". ([360])

2. "Tenemos varias fuentes de experiencia y de conocimiento, cuya pluralidad hemos de desarrollar y comunicar. Existe un conocimiento de Dios que no se comunica de manera adecuada mediante el encuentro con Jesucristo". ([361])

3. "No es necesario ni objetivamente justificado comenzar este curso fundamental con la mera doctrina concerniente a Jesucristo, aunque el decreto conciliar "Optatam totius" presenta el curso fundamental como "introducción al misterio de Cristo" *(Introductio in mysterium Christi)"*. ([362])

([360]) KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, ed. Paoline, Roma 1977, p. 31.

([361]) KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, pp. 31-32.

([362]) KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, p. 32.

Estas denominaciones de las diversas teologías que acabamos de enumerar más arriba y por las cuales se quiere indicar los cimientos o una nueva orientación particular de la teología, corresponden a la misma tendencia general y a la misma orientación única. Todas estas particularidades pueden multiplicarse a lo infinito sin que puedan dar un conocimiento más perfecto del hombre y de Dios, sin que abran un camino de meditación y de estudio positivos. Pues, todas han nacido de la idea y de la voluntad de secularización. Todas se inclinan y hacen inclinar hacia el espejismo de soluciones historicistas a los problemas de los hombres.

El gran principio de muerte, que domina desde el origen todas estas tendencias, es el principio de secularización: el mundo contiene las fuerzas de la total realización de los hombres; también el mundo es el medio donde se ha de alcanzar el fin de la vida del hombre, por consiguiente sería necesario abolir cualquier distinción entre lo sagrado y lo profano, entre Iglesia y mundo.

Por eso, el pluralismo es un pluralismo unilateral, un pluralismo de secularización. Pues, debido a su principio fundamental, el pluralismo es la negación de una referencia fundamental común que podría garantizar la armonía de vida a la pluralidad de las formas de expresiones.

Ahora se desarrolla una actividad vertiginosa en el seno de esta pluralidad unilateral de secularización, en la cual todas estas teologías se aplican, consciente o

inconscientemente, a desfigurar la Persona, el mensaje de Cristo, la noción, la esencia y la misión de la Iglesia. Todos los fundamentos y todas las nociones teológicas, todos los términos de la actividad espiritual en el seno de la sociedad son transformados y utilizados con un contenido distinto.

Una "teología de la esperanza" infunde en las almas otro contenido, diferente de aquél de la esperanza traída por Cristo. En adelante, el hombre tendría que esperar la "salvación" a través de la comunidad en camino hacia la futura sociedad ideal. Consiguientemente, la esperanza tendría que ser revolucionaria en todos los sentidos. Así, por ejemplo, el Padre Schillebeeckx, desvirtuando fundamentalmente el pensamiento del Concilio Vaticano II escribe:

> "El Concilio, en fin, declara que la voluntad salvadora de Dios está presente en los cambios políticos y socioeconómicos de la humanidad. – Dar a la fe cristiana una legitimación válida en cualquier época resulta imposible. – Aun sin una "teología", la revolución puede contar sin duda alguna con los cristianos. – En Cristo, es posible decir Amen a cualquier realidad mundanal y considerarla como culto, dado que, después de la aparición de Cristo, la plenitud de Dios habita en la tierra". ([363])

Schillebeeckx se refiere, particularmente en lo que atañe a este enunciado, acerca de la plenitud de Dios que

---

([363]) E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo,* ed. Paoline, Roma 1970, pp. 132, 205, 219, 112.

habita en la tierra, a la Epístola a los Colosenses ([364]), en la que san Pablo habla de la plenitud de Dios. Pero Schillebeeckx evita precisar en su libro de qué plenitud habla san Pablo y a quien se refiere el Apóstol. Pues san Pablo habla de la plenitud de Dios que habita en Cristo y unicamente en él. Y la continuación del texto explica por qué medio puede verificarse una reconciliación del mundo con Dios:

> "Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar consigo todas las cosas en El, pacificando con la sangre de su cruz así las de la tierra como las del cielo".

Ahora bien, san Pablo habla de la plenitud que habita en Cristo, y después habla de la reconciliación con Dios de todas las cosas, que sólo puede cumplirse con la sangre de la Cruz; luego es imposible referirse al Concilio o a san Pablo para que se pueda "decir Amen a cualquier realidad mundanal y considerarla como culto".

¿Tienen algo que ver estos enunciados con el Evangelio, con el Concilio, con la Iglesia? Sólo un pluralismo incondicionado y a la vez unilateral puede dar la ilusión de que todos estos pensamientos, todas estas elucubraciones son teología, teniendo como base un personaje que se llama Cristo, Jesús de Nazaret.

Con esta mentalidad de pluralismo absoluto a propósito de la secularización, Rahner mutila la noción de la Iglesia y rechaza su misterio:

([364]) *Col.* 1, 19-20.

> "La Iglesia no es ni quiere ser, en absoluto, la manipuladora integral de la realidad humana y moral en el mundo, no es todo lo humano, todo lo moral, sino un elemento de este todo; y este todo ya es pluralista, debido a su esencia". ([365])

No hay una sola realidad del misterio de la Iglesia que no esté en la línea de mira de la mentalidad y del deseo de secularización. Por ejemplo, cuando Schillebeeckx escribe a propósito de la Santa Eucaristía, que el Sacramento es el cambio de significación dado por el hombre, inmediatamente se extiende un concepto de transignificación. En adelante, Schillebeeckx siente que está en condiciones de formular estas declaraciones fundamentalmente naturalistas, humanistas, extrañas a todas las realidades y a toda la teología de la Iglesia:

> "El hombre vive naturalmente de 'transignificación' continua. Humaniza él el mundo. – La transubstanciación es irrevocablemente una creación de significación humana". ([366])

La secularización, desenlace normal de la mentalidad historicista, engendra y justifica fórmulas, actitudes intelectuales y morales de toda índole. Es fatal, por ejemplo, edificar todo un lenguaje y enunciados con el vocable de

---

([365]) KARL RAHNER, *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione,* en *Nuovi Saggi III,* p. 731.

([366]) E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica,* ed. Paoline, Roma 1969, pp. 142 y 145.

"teología de la liberación" ([367]). Es fatal que la liberación del hombre traída y predicada por Cristo se transforma en acción de reivindicación de orden social y personal.

Es fatal por consiguiente elaborar en la libertad pluralista todo un lenguaje de "teología de la esperanza", y atreverse a enseñar solemnemente, en nombre de Cristo, en oposición con toda interpretación verídica del Evangelio:

> "Esta esperanza, en efecto, como dice Ludwig Feuerbach, pone 'en lugar del más allá que en el cielo domina nuestra tumba, el más allá que en esta tierra la adelanta (nuestra tumba): el futuro histórico, el futuro de la humanidad'. Descubre en la Resurrección de Cristo, no la eternidad del cielo sino el futuro de esta misma tierra". ([368])

Ya lo hemos dicho, el cambio del contenido de la esperanza es la base de la mentalidad historicista y existencialista. También es el horizonte del espejismo.

El pensamiento y el lenguaje existenciales que caracterizan las manifestaciones de todo el proceso historicista del pensamiento teológico, filosófico y hasta literario, expresan en sí, en todos los casos, un rechazo en

---

([367]) Entre los promotores de esta tendencia, son Gustavo Gutiérrez (cf. nota 94) y Johann-Baptist Metz (nacido en 1928), discípulo de Rahner, profesor de teología en la universidad de Münster.

([368]) JÜRGEN MOLTMANN, *Teologia della speranza,* ed. Queriniana, Brescia 1970, p. 14.

referirse ontológica y espontáneamente a referencias inmutables, o sea a referencias de vida e inmutables. Esta negación sí que tiene un origen remoto y consecuencias graves para el espíritu del hombre y para la paz de la conciencia frente a la Verdad.

El joven, a este propósito, quedará muy instruido al recordar con caridad, con suma caridad, cómo la discreta ayudante de Husserl, Edith Stein, alma profunda y santa, define el pensamiento y la actitud filosóficos de Martín Heidegger: "la filosofía de la mala conciencia". ([369])

Pero en todo caso, los promotores de la secularización pluralista no comprenden una cosa: pase lo que pase, este fenómeno es condenado a morir sea con el mundo, sea solo. Pues la infinidad de las formas del universo visible y de las formas espirituales de concepción y de creación del hombre – mientras éstas quedan en armonía con su orden de sagrado origen de la creación – contiene el principio de referencia fundamental a la unidad de la Verdad eterna.

Para que esta multitud de las formas de vida y de creación del hombre recobre la plenitud de armonía con la Verdad eterna, el Verbo eterno se hizo carne, para volver a sacralizar toda cosa. Por eso, la Iglesia, nacida del amor de Cristo, se ha insertado en la relatividad desarmoniosa del mundo.

([369]) TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952, p. 143.

GETSEMANI



GETSEMANI

Getsemaní es la puerta del santuario por la cual la Historia recobra su verdadero rostro y su verdadero orden, en el entendimiento y la conciencia del hombre liberado. Es el santuario donde se cumplió espiritualmente en la soledad, la ofrenda suprema, para que el hombre cada vez único y toda la estirpe de los hombres puedan recobrar el orden eterno de su creación y para que tengan así la posibilidad de entrar por gracia en la alegría de la contemplación directa al Creador.

Sólo en el huerto de Getsemaní la teología puede librarse de toda vana dilección intelectual, de toda letra muerta y de todo esquema de pensamiento petrificado, de toda aridez del corazón, de toda ilusión de autonomía y de todo entorpecimiento de febril actividad naturalista. Sólo allí el entendimiento y la voluntad son liberados por la verdad según la palabra de Cristo ([370]), porque allí el Redentor en su intimidad humana, con todo su amor divino, vivió la Cruz de la historia de los hombres.

([370]) *Juan,* 8, 32.

En el secreto de la agonía de Jesús de Nazaret, se puede vislumbrar el significado del hombre en el misterio de la historia de los hombres.

En el misterio de Getsemaní se desvelan los dos mayores misterios, más conmovedores y más suaves: la Encarnación de Dios en hombre perfecto en María, y el nacimiento de la Iglesia santa en la relatividad del hombre temporal.

En el pueblo de Israel, han vivido muchos Santos, muchos Profetas. Muchas almas han sufrido por su pueblo, las cuales sabían amar a Dios hasta el sacrificio total. Muchas almas fuertes y grandes han penetrado mediante la gracia de Dios los secretos de la Naturaleza, más que los científicos de las generaciones posteriores.

Pero el hombre de la agonía nocturna en el monte de los Olivos era el Ser de otra economía, correspondía a otra necesidad, a otra espera de la creación. Debido a esto, esta agonía no sólo concierne a todo hombre, sino que se vincula ontológicamente a todo hombre. El hombre no está vinculado a la agonía de Cristo sólo mediante la imaginación y la compasión para con aquél que sufre injustamente. El hombre está vinculado a ella porque fue él, el motivo de la ofrenda solitaria en el huerto de Getsemaní, la cual ofrenda no era acto moral sino una acción de ser.

El "Fiat" de la Virgen María tuvo como consecuencia inmediata un acontecimiento en la naturaleza del ser

humano, un acontecimiento ontológicamente nuevo. Las palabras con las que Cristo se entrega totalmente a la voluntad del Padre constituyen el segundo "Fiat" de la economía de la Salvación del hombre. El "Fiat" de Getsemaní fue la consecuencia, en una nueva etapa, del primero "Fiat" del ser humano de María. El segundo "Fiat" que el Ser engendrado por Dios en la naturaleza humana pronunció y cumplió tuvo como consecuencia la unión de Dios con las existencias de todos los hombres, o sea con la existencia de todos los seres que constituyen la Historia de los hombres.

¿Cuál sería la finalidad de todo el sufrimiento de la Cruz aceptada de antemano? No se puede concebir tal ofrenda sin la concepción, por muy débil que sea, del por qué de esta ofrenda. Entonces aparece en toda su sencillez huminosa la esencia de la agonía misteriosa de Cristo.

"Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú" (371). Cuando Jesús ha pronunciado "si es posible" ¿pedía que estuviese eximido de la salvación de las almas? Cuando su espíritu ha lanzado este llamamiento ¿prefería de repente, por muy corto que sea el momento, destacarse de su misión y después vivir, envejecer y extinguirse un día según el destino de qualquier hombre?

---

(371) *Mateo,* 26, 39.

Tales pensamientos se desvanecen como ficciones vanas de la soberbia humana; se desvanecen cuando nuestro entendimiento y nuestro corazón penetran con humildad y desprendimiento en el huerto de Getsemaní. Allí, nuestras categorías, según las cuales percibimos y juzgamos se borran, o más bien se transforman, tomando otro tenor, otra amplitud. Y tanto el entendimiento como el corazón, en una armonía de paz, reciben el misterio del Ser que oraba, postrado sobre su rostro, por la salvación de los hombres. Pues el llamamiento del "si es posible" no significaba el cansancio, tampoco significaba que Cristo prefiriese que otro se encargase de la salvación de los hombres. No rogaba Cristo solamente por él; rogaba en nombre de todos los hombres a quienes se había vinculado por su ofrenda: "como quieres tú".

Cristo, Persona única de esencia divina, vivía interiormente el sufrimiento, como Redentor de los hombres en su plenitud humana, por amor inconcebible, frente a la maldad y al pecado los cuales engendrían su Pasión y su Muerte.

Entonces el alma, con todo su potencial de inteligencia y de amor, penetra en el misterio de la Encarnación y de la agonía de Getsemaní; comprende que la Redención del hombre no era obra de una enseñanza nueva, ni ejemplo de una perfección grande y desconocida hasta entonces. El hombre comprende que su Redención no era una renovación moral. Ha sido ante todo un acto que ha interesado el principio de ser del

hombre, la regeneración de la ley de generación del hombre.

Si un hombre no fuera engendrado por la Palabra del Creador, la Redención del hombre siempre sería una espera de renovación moral. Esta enseñanza y este ejemplo, los Profetas y los Santos de Israel los cumplieron y hubieran podido cumplirlos siempre. Pero el acto inicial de la generación nueva, mediante la intervención directa de Dios, no se hubiera cumplido; y la intervención ontológica divina en la raza de Adán no se cumpliría.

Ahora bien, el Ser que oraba, caído en tierra en el huerto de Getsemaní era exactamente aquella penetración ontológica de Dios en la estirpe de Adán. Dios suscitó un ser por su propio Verbo que así se hizo hombre, tomando "forma" de hombre en el organismo natural humano.

A pesar de todas sus investigaciones y de sus indagaciones, el hombre no puede penetrar por las propias fuerzas el secreto de la diferencia de nivel entre los pueblos, sea en lo pasado como en lo presente. Muy pocas veces conseguimos columbrar en la profundidad de lo presente la verdadera imagen inicial del hombre y de la humanidad, porque hemos perdido la frescura y la maravilla alegre y continua de la contemplación activa y siempre nueva de la Realidad infinita de Dios Creador.

Esta pérdida impide que percibamos siempre la gracia y el milagro continuos de la existencia de todas las cosas, e impide que percibamos el "natural sencillo" de las obras que sobrepasan nuestra propia existencia, de las grandes obras milagrosas de nuestro Dios Creador.

Jamás el hombre puede aferrar con sus investigaciones y curiosas invenciones, el principio de las cosas y de los seres. Por eso tenemos dificultad en concebir el misterioso acto de amor y de armonía que se cumplió con el primero "Fiat" de la Virgen María.

Sin embargo, aquel acto ha permitido al Ser, que oraba, cubierto el rostro con sudor de sangre, unirse ontológicamente a la existencia de cada hombre, en el desorden anárquico y doloroso de la historia. Esta unión da al hombre la posibilidad de hacerse un ser nuevo y de conocer que en él se levanta una segunda voluntad, en lucha con la primera voluntad de su naturaleza en desorden; el desorden del pecado.

Esta unión peculiar, se completó desde el "Fiat" de Getsemaní: "No como yo quiero, sino como quieres tú". Pues esta unión era el motivo de la oración de la agonía y del "Fiat"; y fue la causa de la Cruz que había de venir.

La agonía de Getsemaní, en su misterio ontológico, no hubiera sido posible si el Ser de la Agonía no fuera el Ser de la Encarnación. La agonía de Cristo expresa el

sufrimiento en el espíritu y el corazón y por consiguiente en toda la naturaleza humana; sufrimiento que pertenece a aquel único Fiat de amor indecible: el unirse a la existencia de todos los seres humanos que constituyen la Historia.

La única Persona que, desde siempre tiene conocimiento objetivo de todas las cosas es Aquel que fue concebido, en Nazaret, y Quien fue concebido en Nazaret es Dios. Sólo Aquel que, en Getsemaní se ha vinculado a la existencia de todo hombre, consintiendo sufrir por amor, en su ser único, el dolor de todos los siglos, conoce con objetividad absoluta lo que llamamos Historia. Es Aquel que sufrió los dolores físicos y morales del martirio y de la muerte de Cruz, después del sufrimiento interior y universal en Getsemaní; Aquel que, hombre y Dios para la eternidad, ha resuelto en su ser para todos los hombres el misterio de iniquidad, por su Resurrección.

El hombre desea la objetividad, como desea la vida eterna. Sólo el Maestro de la vida eterna puede dar la objetividad al hombre. El hombre no puede adelantar en conocimiento objetivo sino uniéndose siempre más al Señor de la Historia que, para él, dijo el "Fiat" de Getsemaní.

Cuando el hombre recibe esta verdad, todas las leyes, normas y categorías de la razón humana se regeneran y

se libran siempre más de las trabas de las obras muertas y de las palabras muertas. A medida que el hombre subordina a Dios y las obras de Dios a su deseo de autonomía, a menudo muy sutil pero impetuoso, las verdaderas leyes de la razón humana se borran y las categorías se petrifican.

Sólo el sujeto absolutamente libre puede ser absolutamente objetivo. Por eso, el hombre, sólo en la medida en que recibe íntimamente con amor la Revelación del Sujeto absoluto puede obtener objetividad en su visión de los seres y de las cosas. La objetividad de la sabiduría del hombre, o sea el grado de verdadero conocimiento depende de su unión ontológicamente espíritual con Quien que posee toda la realidad objetiva, porque El mismo es la Verdad eterna encarnada para la eternidad.

Esta verdad fundamental excluye toda teoría pluralista del camino del hombre hacia el conocimiento. El hombre no está en la selva, por la noche, sin saber adonde ir, tampoco es "una sucesión de momentos". Es un ser dotado de memoria, y esto lo sitúa simultáneamente en el tiempo y fuera del tiempo. Pues, gracias al don de la memoria franquea el tiempo y la "sucesión de los momentos"; a lo largo de su existencia, el hombre enriqueciéndose indefinidamente y desarrollándose continuamente, queda inmutable como ser y como potencial de enriquecimiento y de ampliación a lo infinito. Cristo sigue todo el camino de la humanidad y es El mismo ayer, hoy y en la eternidad.

Si prescindiendo de la Revelación para pensar sobre Dios y el mundo, nos apoyamos, por sutil deseo de autonomía, únicamente en los propios medios de investigación, perdemos toda posibilidad de objetividad y entramos en la "noche existencial". Pues es una noche profunda para el espíritu cuando el hombre y todas sus aptitudes de entendimiento y de acción se fijan en los "momentos" que pasan, en el "ser-aquí" o el "ser-ahí". Esta mirada existencial, o sea el que lo veamos todo, sin referirnos continuamente a nuestra realidad más profunda, por encima de todo juego de lenguaje de las palabras externas, elimina en nuestra diligencia nuestra propia realidad de conciencia y de memoria. Es imposible reconocerse y ser verídico porque el rechazo del Maestro de la objetividad es rechazo ontológico de la verdad.

La relatividad de los momentos que pasan no puede destrozar al ser que conoce y ama. Pero cuando el ser se deja caer en la relatividad, entra en el torbellino del discurso existencial. Impide al hombre tener una verdadera imagen de su existencia y de la noción de la existencia. El tema puede ser indefinido, y quedar sin fin el forjamiento de los vocabularios y de las expresiones; es el juego triste de una falsa filosofía que se niega a someterse en todas las cosas al Señor de la Historia, la Verdad encarnada, el orden eterno de lo múltiple del universo y de la Historia.

Cuando en nuestro espíritu y en nuestro corazón se revelan el misterio de Getsemaní y su relación con el "Fiat" de la Anunciación, un entero lenguaje resulta

caduco, pues advertimos que la Historia no puede revelar algún secreto, ni a propósito de las leyes que la rigen, ni a propósito de las postrimerías del hombre. No lo puede porque no tiene ella misma conocimiento ni conciencia. La única cosa que puede enseñar es que el Señor de la Historia dijo el "Fiat" del sufrimiento y de la unión con la existencia de todos los hombres, para librar de la muerte a cada hombre, cada vez único, y para hacerlo entrar en otra realidad de vida eterna.

Referirse cada vez a la Historia para evitar referirse al Señor de la Historia es querer hablar a la polifonía sin dirigirse a quien compuso la música ni a quienes la cantan. Sólo el Creador de las leyes y de los fines puede conocer la realidad de las postrimerías de todas las cosas; el Creador y a quienes lo revela El y que reciben con humildad y amor su Revelación.

Cada hombre no puede ser redimido como sociedad. Es la Redención de cada persona la que puede crear un conjunto de personas redimidas. Por amor a cada una de las personas de Israel, a cada Israelita, Simeón tuvo la alegría de recibir en sus manos al Redentor. Había recibido el mensaje divino según el cual habría debido ver al Redentor antes de morirse. Y cuando Le hubo visto, ha gustado la alegría por la redención no de una entidad abstracta, sino de todos aquellos que serían redimidos, y no a causa de un deseo de estado fuerte y floreciente en la historia; por eso, ha dicho:

"Nunc dimittis servum tuum, Domine".

Se ha alegrado a causa de la Luz de todos los hombres, que era Cristo; y a causa de la Gloria de Israel. Esta Gloria era Cristo que llamaba a cada Israelita a la Salvación. Pues Israel no era una idea; era un cuerpo, en el que cada miembro estaba llamado a la redención.

* * *

El joven, el carísimo joven podrá hallar, en el misterio del "Fiat" de Getsemaní, el camino del conocimiento del misterio del hombre en la Historia, camino escondido pero lleno de luz. Verá alumbrarse el enigma de la Iglesia delante de él y conocerá una alegría profunda: la alegría de la que dijo Cristo que nadie será capaz de quitarla.

Tendrá grandes certezas sobre las realidades naturales y sobrenaturales. Tendrá gran paz, paz de verdad, que sólo Cristo da. Comprenderá con todo su ser que en el misterio de la Encarnación de Dios – inconcebible en nuestra carne pobre y débil – cabe todo el secreto del origen del hombre, del dolor de la tierra y de las verdaderas postrimerías.

Comprenderá que sólo el Maestro de la objetividad – si aceptamos su identidad divina y a la vez humana – puede enseñarnos el sentido del tiempo y de la eternidad y enseñarnos la vanidad de creer que se puede alterar la noción de eternidad y la esperanza en la eternidad invitando a los hombres, en nombre de Dios, a "descubrir el tiempo".

Comprenderá por qué Cristo se negó a ser juez o partidor de herencia entre dos hermanos, por qué en su enseñanza presenta El a los hombres de toda condición el mismo camino para entrar en la vida eterna.

Comprenderá, en lo más intimo de su ser, que todo lo que evoluciona, antes y después de evolucionar, *es*, y que todo lo que cambia, todo enriquecimiento o empobrecimiento no destruye ni altera esta realidad del ser que se enriquece o que se empobrece. En la impalpable y aspacial realidad de ser del hombre hay una inmensidad: la conciencia y la memoria. Quien reniega de esta inmensidad se reniega de sí mismo y entra en el anárquico y existencial callejón sin salida, donde no puede encontrar realmente al Maestro de toda objetividad. Es una carrera loca detrás del espejismo del "ser-ahí" o del "ser-aquí", el espejismo del poder establecer un lenguaje y fundar una ciencia del hombre en lo movedizo y no en lo que es, que recuerda y tiene conciencia de ser, y que se inclina a adorar; inclinarse quiere decir moverse, y adoración quiere decir estabilidad

que abarca y armoniza todo lo que se mueve y todo movimiento.

Comprenderá que entender la Historia fuera del "Fiat" del Verbo encarnado, del Hombre-Dios en Getsemaní es una ficción vana, que puede ocasionar la creación de verdaderos mitos de filosofía de la historia, y hasta de teología de la historia. No se puede arrancar a golpe de información y de paralelismos, el secreto de la vida del conjunto de los hombres. Todas las experiencias de todas las ciencias humanas y naturales, todas la profecías sobre el porvenir de los pueblos y sobre el porvenir de la Iglesia atañen, conscientemente o no, a la vida encerrada en los límites de un siglo, a lo más, de este hombre que tiene un alma inmortal.

Comprenderá que la Iglesia, debido a su origen y esencia íntima, desde el principio, tuvo y tendrá hasta el fin del mundo la preocupación fervorosa del bien de todos los hombres. Este bien trae consigo toda cosa que alivia el corazón y mantiene la vida física hasta el fin, cuando el hombre se va de la historia a la eternidad.

Comprenderá que es ficción vana o perversa oponer la identidad y la misión de la Iglesia al bien real, natural y social de los hombres; es ficción vana alterar su misión y adaptarla a las perspectivas temporales que siempre quedan temporales.

Comprenderá que el porvenir de la humanidad no puede ser la liberación del hombre en su siglo sino en la medida en que este hombre habrá pensado y obrado para que los hombres inumerables que poblaron el tiempo huidizo puedan en el fin de su vida, marcharse de la Historia hacia la luz eterna.

Comprenderá que es ficción vana, inconciente o perversa, oponer en la conciencia de los bautizados, persona contra grupo, ser humano contra comunidad, alma destinada a la vida eterna contra humanidad. El "Apocalipsis" hablando y profetizando acerca del porvenir de la Iglesia y de la humanidad, habla de la fe y de la salvación de cada hombre. La Jerusalén nueva que desciende del cielo sólo puede significar – en toda la interpretación de la imagen – un conjunto ordenado en el cual cada ser humano adora y goza del inmenso misterio del Señor. "Ven, Señor Jesús". Sí, ven para que hagas entrar a todos los hombres, si es posible, en la vida eterna de tu Reino.

Comprenderá que todas las traiciones conocidas o desconocidas de pocos o muchos miembros de la Iglesia, las pequeñeces de alma, la estrechez de espíritu, la crueldad y cualquier infidelidad que pudo tener o vivir en su seno la Iglesia, sólo son la correspondancia del sudor de sangre en Getsemaní y de las llagas y de la sangre de la Cruz. Por eso, hay que pensar en el Santo

Ser del Hombre-Dios. No se puede ni cambiar ni abandonar al Señor a causa de sus llagas.

Comprenderá que la Iglesia, a pesar de sus llagas, lleva no sólo en su boca sino también en su corazón la Verdad y la Vida porque su corazón es el de Cristo.

Comprenderá que toda la creación, todo lo que es, es la señal de una realidad inmutable; y el hombre puede leer y reconocer indefinidamente este inmutable. El hombre, en medio de cualquier situación, calma o explosiva como en nuestros días, puede aprender a leer este lenguaje que es la creación. Puede porque su propia palabra, a pesar de toda su relatividad, tiene su origen como el hombre mismo, en el Verbo eterno de Dios.

Entonces comprenderá por qué en la estirpe humana, hay un ser privilegiado. Es el ser que dijo el primer "Fiat" en la historia de la salvación: María. Y comprenderá por qué no se trata de una literatura de pío sentimentalismo el que la Iglesia llame a la Virgen María: Madre de Dios.

Comprenderá que ninguna urgencia, ningún peligro personal o general, ninguna hostilidad hacia el Verbo encarnado y la Madre del Verbo encarnado, deben alterar

en el espíritu y en el corazón la base real de la sagrada teología y de la única finalidad histórica: la Encarnación del Verbo, de Cristo Jesús en la Santísima Virgen María.

Comprenderá que el único camino para servir a la verdad es hacer nacer o renacer en los hombres la esperanza verdadera traída por la Persona y la Palabra de Cristo.

Y recordará que el Señor ha dicho en el Evangelio de san Juan: "En el mundo habreís de padecer persecuciones, pero confiad: yo he vencido al mundo"; y en el "Apocalipsis": "Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida".

El CENTRO DE ESTUDIOS DE TEOLOGIA ESPIRITUAL es conocido por las SEMANAS que todos los años organiza en Toledo con repercusión nacional y por otras series de actividades con sacerdotes, religiosos y seglares, encaminados a promover una teología orientada hacia lo espiritual —lo que H. U. von Balthasar denomina Teología arrodillada— y una espiritualidad apoyada en sólidas bases teológicas.

El CENTRO DE ESTUDIOS DE TEOLOGIA ESPIRITUAL ha creído conveniente ampliar su campo de acción inaugurando una actividad editorial que, bajo el lema Pensamiento Católico, sirva a los dos mismos ideales que han presidido todas sus actividades precedentes.

GETSEMANI es un poderoso esfuerzo de clarificación en medio de la confusión teológica y, a la vez, una vigorosa llamada para construir con solidez en el campo de la Teología.

El Cardenal SIRI, Arzobispo de Génova, hace oír en estas páginas su autorizada voz, que señala la necesidad de mantener a Dios —y no al hombre como pretende el nuevo «giro antropológico»— como centro de toda la Teología. Ese Dios ha entrado en nuestra historia. La Encarnación, que aparece en toda su paradójica y misteriosa realidad en GETSEMANI, es la verdad revelada fundamental.

Si su sentido último fuera alterado, se alteraría el sentido de toda otra realidad, de la que se ocupa la Teología. No se puede ignorar ni olvidar los hechos que constituyen la base ontológica de toda palabra teológica. El lector encontrará en este libro el hilo conductor que le permite comprender el trasfondo de la actual crisis teológica y orientarse en ella.

Cardenal José Siri

GETSEMANI

Reflexiones sobre el Movimiento Teológico Contemporáneo



Hermandad de la Santísima Virgen María

cete